NAZIONALE
B. Prov.
IV
147
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI

BIBLIOTECA PROVINCIALE

Armadio X

Palchetto

Num.° d' ordine 11-C-44

1/10
1/4
1/4
B. Prov.
IV
14/X

Digitized by Google

Digitized by Google

ŒUVRES

DE PLATON.

TOME ONZIÈME.

Digitized by Google

Paris. — Imprimerie et Fonderie de Rignoux, rue des Francs-Bourgeois-Saint-Michel, 8.

Digitized by Google

613539 SBN

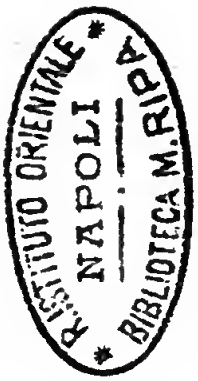
ŒUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME ONZIÈME.



PARIS.

REY ET GRAVIER, LIBRAIRES,

QUAI DES AUGUSTINS, 45.

M DCCC. XXXVII.

CRATYLE,

OU

DE LA PROPRIÉTÉ DES NOMS.

Interlocuteurs :

HERMOGÈNE, CRATYLE, SOCRATE.

HERMOGÈNE *.

Voilà Socrate; veux-tu que nous lui fassions part du sujet de notre entretien?

CRATYLE **.

Comme il te plaira.

HERMOGÈNE.

Cratyle que voici prétend, mon cher Socrate,

* Hermogène était fils d'Hipponicus, l'un des généraux athéniens dans la guerre du Péloponnèse. Il paraît que son frère Callias avait seul recueilli la riche succession de leur père. Un trait de la vie de Socrate, raconté par Xénophon (*Memorab.* II, 10), atteste l'état de pauvreté dans lequel vécut Hermogène.

** Cratyle était disciple d'Héraclite, l'obscur, et Platon

qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est propre et qui lui appartient par nature; selon lui, ce n'est pas un nom que la désignation d'un objet par tel ou tel son d'après une convention arbitraire; il veut qu'il y ait dans les noms une certaine propriété naturelle qui se retrouve la même et chez les Grecs et chez les Barbares. Je lui demande alors si le nom de Cratyle est ou n'est pas son nom véritable: il avoue que tel est son nom. Et le nom de Socrate, lui demandai-je encore? C'est bien Socrate, me répond-il. Et de même, pour tous les autres hommes, leur nom n'est-il pas celui par lequel nous désignons chacun d'eux? Non pas, me dit-il, ton nom n'est pas Hermogène, quand même tout le genre humain t'appellerait ainsi. Là-dessus, je l'interroge, curieux de comprendre enfin quelque chose à son opinion; mais il ne s'explique pas et se raille de moi, se donnant l'air d'avoir par devers lui sur cette matière des idées qui me forceraient bien, s'il voulait m'en faire part, de me ranger à son avis et de dire tout comme lui. Si par hasard, Socrate, il t'était possible de débrouiller les oracles de Cratyle, j'aurais du plaisir à t'entendre. Mais j'en éprouverais plus encore à savoir de toi,

l'avait entendu dans sa jeunesse, selon Aristote (*Métaph.* I, 6), ou après la mort de Socrate, selon Diogène de Laërte, III, 8.

si tu y consens, quelle est ta façon de penser sur la propriété des noms.

SOCRATE.

O Hermogène, fils d'Hipponicus, c'est un vieux proverbe que les belles choses sont difficiles à apprendre. Et vraiment ce n'est pas une petite affaire que l'étude des noms. A la bonne heure, si j'avais entendu chez Prodicus* sa démonstration à cinquante drachmes par tête, qui nous fait connaître, à ce qu'il dit, tout ce que l'on doit savoir à cet égard : il ne tiendrait à rien que tu n'apprisses à l'instant même la vérité sur la propriété des noms. Mais quoi! je n'ai entendu que sa démonstration à une drachme; je ne puis donc savoir ce qu'il y a de vrai sur ce sujet : néanmoins me voilà tout prêt à chercher en commun avec toi et avec Cra-

* Prodicus, rhéteur, sophiste et grammairien de l'île de Céos. Ses concitoyens le députèrent plusieurs fois à Athènes, où il se fit une grande réputation et gagna beaucoup d'argent. Il donnait des séances où l'on n'était admis qu'en payant une rétribution, souvent très élevée. Ses *démonstrations*, parmi lesquelles on citait un éloge d'Hercule, appartenaient surtout à cette éloquence déclamatoire qu'Aristote a classée dans le genre *démonstratif*. Mais il paraît aussi qu'il rendit des services réels à l'étude de la grammaire, en insistant sur la valeur propre des mots, avec une recherche minutieuse, dont Platon se moque particulièrement dans le *Protagoras*, t. III de la trad. fr.

tyle. Quant à ce qu'il dit, qu'Hermogène n'est pas véritablement ton nom, je suis tenté de croire qu'il veut plaisanter. Il entend peut-être par là que, poursuivant la richesse, elle t'échappe toujours *. Quoi qu'il en soit, la question, comme je l'ai dit, est difficile; examinons-la, et voyons si c'est toi qui as raison ou bien si c'est Cratyle.

HERMOGÈNE.

Pour moi, Socrate, après en avoir souvent raisonné avec Cratyle et avec beaucoup d'autres, je ne saurais me persuader que la propriété du nom réside ailleurs que dans la convention et le consentement des hommes. Je pense que le vrai nom d'un objet est celui qu'on lui impose; que si à ce nom on en substitue un autre, ce dernier n'est pas moins propre que n'était le précédent : de même que si nous venons à changer les noms de nos esclaves, les nouveaux qu'il nous plaît de leur donner ne valent pas moins que les anciens. Je pense qu'il n'y a pas de nom qui soit naturellement propre à une chose plutôt qu'à une autre, et que c'est la loi et l'usage qui les ont tous établis et consacrés. S'il en est autrement, je suis tout disposé à m'en instruire et à écouter Cratyle, ou qui que ce soit.

* Hermogène veut dire fils d'Hermès, dieu du gain. Un vrai fils d'Hermès devrait donc devenir riche, et Hermogène était resté pauvre.

SOCRATE.

Tu peux avoir raison, Hermogène : eh bien, examinons. Tu dis que le nom d'une chose est celui que chacun juge à propos de lui assigner?

HERMOGÈNE.

C'est mon avis.

SOCRATE.

N'importe qui le fasse, soit un État, soit un particulier?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Quoi, s'il me plaît de nommer un objet quelconque, par exemple, d'appeler cheval ce que d'ordinaire nous appelons homme, et réciproquement, il s'ensuivra que le nom du même objet sera homme pour tout le monde et pour moi cheval, ou bien cheval pour tout le monde et homme pour moi : n'est-ce pas ce que tu dis?

HERMOGÈNE.

C'est bien cela.

SOCRATE.

Eh bien, réponds : admets-tu qu'on puisse dire vrai, et qu'on puisse dire faux?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Ainsi il y aura un discours vrai et un discours faux?

HERMOGÈNE.

Oui certes.

SOCRATE.

Le discours vrai sera celui qui dit les choses comme elles sont, le faux comme elles ne sont pas.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Il est donc possible de dire par le discours ce qui est et ce qui n'est pas*.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Se peut-il qu'un discours soit vrai dans son entier et ne le soit pas dans ses parties?

HERMOGÈNE.

Non, ses parties sont vraies aussi.

SOCRATE.

Toutes ses parties, ou bien les plus grandes seulement, et non les plus petites?

HERMOGÈNE.

Toutes à mon avis.

* Allusion à une subtilité des sophistes, particulièrement de Protagoras, qui soutenaient l'impossibilité de dire comme de faire ce qui n'est pas, d'où ils concluaient que nul discours ne saurait être faux. Cette argutie, célèbre chez les anciens, est développée dans l'*Euthydème*, p. 385 de la traduction française, t. IV.

SOCRATE.

Trouves-tu qu'il y ait dans le discours une partie plus petite que le nom?

HERMOGÈNE.

Nullement : c'est la plus petite.

SOCRATE.

Ainsi le nom peut faire partie d'un discours vrai.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et cette partie sera vraie, de ton aveu?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et la partie d'un discours faux n'est-elle point fausse?

HERMOGÈNE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Un nom peut donc être vrai ou faux, dès que le discours peut être l'un ou l'autre?

HERMOGÈNE.

D'accord.

SOCRATE.

Mais le nom de chaque chose est celui que chacun dit?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Chaque chose aura-t-elle donc autant de noms que chacun lui en donnera, et seulement dans le temps qu'on les lui donnera?

HERMOGÈNE.

En effet, Socrate, il n'y a pas pour moi d'autre propriété dans les noms, sinon que je puis appeler une chose de tel nom que je lui donne à mon gré, et que tu l'appelleras si tu veux de tel autre, que tu lui donneras de ton côté. Ainsi je rencontre, dans des villes différentes, différents noms pour désigner un seul et même objet, et cela chez les Grecs entre eux et entre les Grecs et les Barbares.

SOCRATE.

Voyons, Hermogène : penses-tu aussi que les êtres n'aient qu'une existence relative à l'individu qui les considère, suivant la proposition de Protagoras *, que l'homme est la mesure de toutes choses; de sorte que les objets ne soient pour toi et pour moi que ce qu'ils nous paraissent à chacun de nous individuellement; ou bien te semble-t-il qu'ils aient en eux-mêmes une certaine réalité fixe et permanente?

HERMOGÈNE.

Je l'avoue, Socrate, j'en suis venu autrefois,

* Voyez le *Théétète*, t. II, p. 63.

dans mes incertitudes, aux opinions de Protagoras. Néanmoins je ne puis croire qu'il en soit tout-à-fait ainsi *.

SOCRATE.

Quoi donc, en es-tu venu quelquefois à croire que nul homme n'est tout-à-fait méchant?

HERMOGÈNE.

Non, par Jupiter; souvent, au contraire, j'ai été dans le cas de trouver des hommes tout-à-fait méchans; et j'en ai trouvé un bon nombre.

SOCRATE.

Et n'en as-tu pas vu qui t'aient semblé tout-à-fait bons?

HERMOGÈNE.

Pour ceux-là, bien peu.

SOCRATE.

Mais tu en as vu?

HERMOGÈNE.

J'en conviens.

SOCRATE.

Et comment l'entends-tu? N'est-ce pas que ces derniers étaient tout-à-fait raisonnables, et que les hommes tout-à-fait méchans étaient tout-à-fait insensés?

* Schleiermacher fait remarquer la répétition de cette locution *tout-à-fait*, qui revient toutes les fois que la discussion a trait à Protagoras. On suppose que c'était une locution familière à ce sophiste.

HERMOGÈNE.

C'est mon sentiment.

SOCRATE.

Mais si Protagoras a raison, s'il est vrai que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun de nous, est-il possible que les uns soient raisonnables et les autres insensés?

HERMOGÈNE.

Non vraiment.

SOCRATE.

Tu es donc, à ce qu'il me semble, tout-à-fait persuadé que puisqu'il y a une sagesse et une folie, il est tout-à-fait impossible que Protagoras ait raison. En effet, un homme ne pourrait jamais être plus sage qu'un autre, si la vérité n'est pour chacun que ce qui lui semble.

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

Je ne pense pas non plus que tu soutiennes, avec Euthydème*, que tout est de même à la fois et toujours pour tout le monde; car il serait im-

* C'est le sophiste de l'*Euthydème*. Il ne faut pas le confondre avec deux personnages du même nom, l'un fils de Céphale, et dont il est question dans la *République*, liv. I; l'autre, fils de Dioclès, mentionné dans le *Banquet*, t. VI, p. 341 de la traduction française, comme l'un des jeunes gens amis de Socrate.

possible que les uns fussent bons et les autres méchans si la vertu et le vice étaient de la même manière et en tout temps dans tous les hommes.

HERMOGÈNE.

Fort bien.

SOCRATE.

Par conséquent, si tout n'est pas de même à la fois et toujours pour tout le monde, et si chaque être n'est pas non plus différent pour chaque individu, il est clair que les choses ont en elles-mêmes une réalité constante, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous, et qu'elles ne varient pas au gré de notre manière de voir, mais qu'elles subsistent en elles-mêmes, selon leur essence et leur constitution naturelle.

HERMOGÈNE.

Je le crois, Socrate.

SOCRATE.

Maintenant en serait-il ainsi des choses sans qu'il en fût de même de leurs actions? Et les actions ne sont-elles pas une espèce d'êtres?

HERMOGÈNE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Les actions se font donc aussi conformément à leur nature propre. Qu'il s'agisse, par exemple, de couper quelque chose, serons-nous

maîtres de le faire de la manière qu'il nous plaira et avec ce qu'il nous plaira? N'est-il pas vrai, au contraire, que nous ne pourrons couper, que nous n'y réussirons, que nous ne ferons bien la chose, qu'en coupant comme la nature des choses veut qu'on coupe et qu'on soit coupé; tandis que si nous allons contre la nature, nous ferons mal et ne réussirons pas?

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Et si nous voulons brûler quelque chose, ce n'est pas en nous réglant sur la première opinion venue que nous y parviendrons, mais en suivant la véritable; et la véritable c'est celle qui indique de quelle manière et avec quoi on peut brûler et être brûlé?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et de même pour toutes les autres actions?

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais parler, n'est-ce pas aussi une action?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

En ce cas, si l'on parle en ne consultant que sa propre opinion sur la manière de parler, parlera-t-on bien? N'est-il pas vrai que l'on ne peut parler véritablement qu'autant que l'on dit les choses comme la nature veut qu'on les dise et qu'elles soient dites, et avec ce qui convient pour cela, tandis qu'autrement on se trompera et on ne fera rien de bon?

HERMOGÈNE.

Je le crois ainsi.

SOCRATE.

Nommer *, n'est-ce pas une partie de l'action de parler? C'est en nommant que l'on parle.

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Nommer est donc une action, puisque nous sommes convenus que parler est une action qui se rapporte aux choses?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et nous avons dit que les actions ne dépendent pas de nous, mais qu'elles ont en elles-mêmes leur nature propre?

* *Nommer* doit ici s'entendre de l'emploi des verbes aussi bien que des noms.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Il s'ensuit donc, si nous voulons être d'accord avec nous-mêmes, qu'il faut nommer, non pas selon notre caprice, mais comme la nature des choses veut qu'on nomme et qu'on soit nommé, et avec ce qui convient à cet usage; qu'ainsi seulement nous ferons quelque chose de sérieux et nommerons effectivement; qu'autrement il n'y aura rien de fait.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

En ce cas, si l'on veut couper, c'est à condition d'employer ce qu'il faut pour couper?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Si l'on veut démêler le tissu, on devra se servir de ce qu'il faut pour cela; de même pour percer?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et si l'on veut nommer, il faudra également le faire au moyen de quelque chose?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Comment appelles-tu ce qui sert à percer?

HERMOGÈNE.

Un perçoir.

SOCRATE.

A démêler le tissu?

HERMOGÈNE.

Un battant.

SOCRATE.

A nommer enfin?

HERMOGÈNE.

Un nom.

SOCRATE.

Très bien. Le nom est donc aussi un instrument?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et si je te demandais quel instrument c'est que le battant? N'est-ce pas celui avec lequel on démêle?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et qu'en fait-on? Ne l'emploie-t-on pas à débrouiller la trame et la chaîne, confondues ensemble?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ne pourrais-tu pas me répondre pareillement, au sujet du perçoir et des autres instrumens?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Peux-tu m'en dire autant au sujet du nom? Si c'est un instrument, qu'en faisons-nous quand nous nommons?

HERMOGÈNE.

C'est ce que je ne puis dire.

SOCRATE.

N'est-ce pas que nous nous apprenons quelque chose les uns aux autres, et que nous démêlons les manières d'être des divers objets?

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Le nom est donc un instrument d'enseignement, et qui sert à démêler les choses, comme le battant à démêler des fils.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Le battant est un instrument de tissage?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Un tisserand habile se servira donc bien du battant, c'est-à-dire qu'il s'en servira en tisserand. Un maître habile se servira bien du nom, bien, c'est-à-dire en maître.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Lorsque le tisserand emploie le battant, de qui emploie-t-il l'ouvrage?

HERMOGÈNE.

Du menuisier.

SOCRATE.

Tout homme est-il menuisier, ou celui-là seulement qui possède l'art de la menuiserie?

HERMOGÈNE.

Celui qui possède cet art.

SOCRATE.

Celui qui perce le bois, à quel artisan doit-il le perçoir dont il sait se servir?

HERMOGÈNE.

Au taillandier.

SOCRATE.

Tout le monde peut-il être taillandier, ou bien seulement celui qui possède cet art?

HERMOGÈNE.

Celui-ci seulement.

SOCRATE.

A merveille; et le maître habile, quand il fait usage du nom, de qui emploie-t-il l'ouvrage?

HERMOGÈNE.

Pour cela, je ne puis pas le dire non plus.

SOCRATE.

Tu ne peux dire qui nous fournit les mots que nous employons?

HERMOGÈNE.

Non vraiment.

SOCRATE.

Ne penses-tu pas que c'est la loi qui nous les donne?

HERMOGÈNE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Quand donc le maître emploie les noms, c'est de l'œuvre du législateur qu'il fait usage?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Penses-tu que tout homme soit législateur, ou bien celui-là seulement qui possède l'art de la législation?

HERMOGÈNE.

Ce dernier seulement.

SOCRATE.

Ainsi, Hermogène, il n'appartient pas à tout

homme d'imposer des noms aux choses, mais à un véritable artisan de noms. Ce faiseur de noms, c'est, à ce qu'il paraît, le législateur, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes.

HERMOGÈNE.

A ce qu'il paraît.

SOCRATE.

Maintenant considère sur quoi se règle le législateur en établissant les noms. Reporte-toi à ce que nous disions tout à l'heure. Sur quoi se règle le menuisier qui fait le battant? N'est-ce pas sur la nature même de l'opération du tissage?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Et si au milieu de son travail ce battant vient à se briser, est-ce à l'imitation de celui-ci qu'il en fabriquera un autre; ou ne se reportera-t-il pas plutôt à l'idée même qui lui avait servi de modèle pour faire le premier?

HERMOGÈNE.

C'est, je pense, à ce modèle qu'il reviendra.

SOCRATE.

Et cette idée, ne serait-il pas juste de l'appeler le battant par excellence?

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Dès que le battant est destiné à faire des étoffes, soit fines, soit grossières, de fil ou de laine, ou autrement, ne doit-il pas toujours présenter la forme générale d'un battant? Et d'autre part, l'ouvrier qui le fabrique ne doit-il pas donner à son ouvrage la disposition qui est le mieux appropriée à chaque espèce de tissu?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et de même pour les autres instrumens. Après avoir trouvé l'instrument qui est naturellement propre à chaque genre de travaux, il faut l'exécuter avec les matériaux que la nature a destinés à cet usage, et non pas au hasard et de fantaisie, mais comme il convient. Par exemple, il faut savoir exécuter avec du fer le perçoir propre à chaque opération.

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et avec du bois le battant propre à chaque sorte de tissu?

HERMOGÈNE.

D'accord.

SOCRATE.

Car nous avons dit qu'il y a pour chaque genre de tissage un battant qui y est naturellement propre, et ainsi des autres instrumens.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Le législateur doit donc aussi, mon cher ami, former avec les sons et les syllabes les noms qui conviennent aux choses; il faut qu'il les fasse et qu'il les institue en tenant ses regards attachés sur l'idée du nom, s'il veut être un bon instituteur de noms. Il est vrai que tous les législateurs ne renferment pas le même nom dans les mêmes syllabes: mais nous n'ignorons pas que tous les forgerons ne se servent pas du même fer, quoiqu'ils travaillent au même instrument et dans le même dessein. Toutefois cet instrument, tant qu'il représentera le même modèle, ne laissera pas d'être bon malgré la différence du fer, soit d'ailleurs que l'ouvrier l'ait fait chez nous ou chez les Barbares. N'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Tu jugeras donc de même du législateur, qu'il soit grec ou barbare: pourvu qu'il approprie convenablement à chaque chose l'idée du nom,

de quelques syllabes qu'il se serve, il n'en vaudra ni plus ni moins pour appartenir à notre pays ou à tout autre.

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Qui est celui qui décidera si l'on a donné à un bois quelconque la forme propre d'un battant? Sera-ce celui qui l'a fait, le menuisier, ou celui qui doit s'en servir, le tisserand?

HERMOGÈNE.

Naturellement, Socrate, ce sera celui qui doit s'en servir.

SOCRATE.

Et comment appelles-tu celui qui doit se servir de l'ouvrage du fabricant de lyre? N'est-ce pas celui-là qui saura le mieux présider au travail de cet ouvrier, et juger ensuite si l'ouvrage est bon ou mauvais?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Quel est-il?

HERMOGÈNE.

Le joueur de lyre.

SOCRATE.

Qui est-ce qui jugera de l'ouvrage du constructeur de navires?

HERMOGÈNE.

Le pilote.

SOCRATE.

Et qui enfin devra diriger et juger ensuite l'ouvrage du législateur, soit chez nous, soit chez les Barbares? N'est-ce pas celui qui devra s'en servir?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et celui-là ne sera-ce pas l'homme qui possède l'art d'interroger?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et de répondre à son tour?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien?

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Or, le charpentier, pour bien faire un gouvernail, a besoin de le faire sous la direction du pilote?

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

De même aussi le nom, qui est l'ouvrage du législateur, devra, pour être bon, être fait sous la direction d'un dialecticien.

HERMOGÈNE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Il paraît, Hermogène, que l'institution des noms n'est pas une petite affaire ni l'ouvrage de gens médiocres et du premier venu. Cratyle a donc raison de dire qu'il y a des noms naturels aux choses, et que tout homme ne peut pas être un artisan de noms, mais celui-là seul qui considère le nom propre à chaque chose, et qui sait en réaliser l'idée dans les lettres et les syllabes.

HERMOGÈNE.

Je ne vois pas, Socrate, ce que je pourrais opposer à ce que tu dis. Mais pourtant il n'est pas facile de s'y rendre sur l'heure : ce qui pourrait je crois me persuader le mieux, ce serait de me faire voir en quoi consiste cette propriété du nom que tu prétends être fondée dans la nature.

SOCRATE.

Moi, cher Hermogène, je ne prétends rien : tu oublies ce que je disais tout à l'heure, que j'ignore tout cela, mais que je l'étudierais volontiers avec toi. Ce que nous avons du moins

reconnu jusqu'ici, contrairement à ce qui nous semblait d'abord, c'est que le nom a en lui-même une certaine propriété naturelle, et que tout homme n'est pas capable de donner à quelque chose que ce soit le nom qui lui convient. N'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE.

Très vrai.

SOCRATE.

Ce qu'il nous faut donc chercher maintenant, puisque tu désires le savoir, c'est en quoi consiste la propriété naturelle des noms?

HERMOGÈNE.

Assurément, je désire le savoir.

SOCRATE.

Eh bien, cherche-le.

HERMOGÈNE.

Mais comment faire?

SOCRATE.

Le meilleur moyen, mon cher ami, et le plus propre * à notre objet, ce serait de s'adresser aux gens qui s'y entendent, en leur payant de bonnes sommes avec bien des remercîmens par-dessus le marché. Je veux parler des sophistes à qui ton frère Callias a compté tant d'argent :

* Ὀρθοτάτη. Ce mot rappelle peut-être la *propriété* (ὀρθότης) des noms qui est le sujet de l'entretien.

aussi passe-t-il pour sage. Mais comme tu ne possèdes rien du patrimoine de ta famille, je te conseille de cajoler ton frère, et de faire en sorte par tes instances, qu'il t'enseigne cette propriété des noms dont il a dû être instruit par Protagoras.

HERMOGÈNE.

La démarche serait étrange de ma part, Socrate, si moi qui n'admets point du tout la vérité de Protagoras *, je faisais le moindre cas des conséquences qu'on peut en avoir tirées.

SOCRATE.

Si ce moyen ne te convient pas, il faut nous instruire auprès d'Homère et des autres poëtes.

HERMOGÈNE.

Et que dit Homère de la propriété des noms? Où en parle-t-il?

SOCRATE.

En maint endroit : mais les principaux et les plus beaux sont ceux où il distingue pour une même chose, le nom dont se servent les hommes et celui dont se servent les dieux. Est-ce que tu ne trouves pas qu'Homère nous dit là quelque chose de grand et de merveilleux sur la propriété des noms? Car il est clair que les dieux doivent

* Protagoras avait publié sa doctrine dans un livre intitulé *La Vérité*. Voyez le *Théétète*, trad. fr., t. II, p. 92.

employer avec une propriété parfaite les dénominations naturelles des choses. N'es-tu pas de cet avis ?

HERMOGÈNE.

Sans doute, je conçois que si les dieux donnent des noms, ils doivent les donner justes. Mais quels sont ceux que tu veux dire?

SOCRATE.

Ne sais-tu pas qu'en parlant de ce fleuve de Troie qui a un combat singulier avec Vulcain, Homère dit :

Ce fleuve que les dieux appellent Xanthe, et les hommes Scamandre *.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, ne trouves-tu pas que c'est une chose importante de savoir en quoi il y a plus de justesse et de propriété à appeler le fleuve Xanthe qu'à l'appeler Scamandre ? Ou prends encore, si tu veux, ce qu'il dit de cet oiseau que

Les dieux appellent Chalcis, et les hommes Cymindis **.

N'est-ce rien de savoir en quoi le nom de Chalcis

* *Iliad.* XX, 74.
** *Iliad.* XIV, 291. On croit que c'est une chouette.

convient mieux à cet oiseau que celui de Cymindis? Ou bien encore la colline Batiéia, autrement dite par les dieux Myriné *, et tant d'autres exemples dans ce poëte et dans d'autres. Mais ce sont là peut-être des difficultés trop grandes pour que toi ou moi nous puissions les résoudre. Le double nom de Scamandrios et d'Astyanax sera, je pense, un sujet plus à la portée de simples mortels, et nous trouverons plus aisément ce qu'Homère a pensé de la propriété de ces deux noms, qu'il attribue au fils d'Hector. Tu connais sans doute les vers où se trouve ce dont je veux parler **.

HERMOGÈNE.

Parfaitement.

SOCRATE.

Et lequel de ces deux noms, Astyanax ou Scamandrios, Homère te semble-t-il avoir considéré comme le plus propre à l'enfant?

HERMOGÈNE.

Je ne puis le dire.

SOCRATE.

Voyons donc; si on te demandait : sont-ce les plus sages ou les moins sages qui donnent les noms les plus justes?

* *Iliad.* II, 813.

** *Iliad.* XXII, 507.

HERMOGÈNE.

Évidemment ce sont les plus sages, répondrais-je.

SOCRATE.

Dans une ville, à parler en général, sont-ce les hommes ou les femmes qui te paraissent les plus sages ?

HERMOGÈNE.

Ce sont les hommes.

SOCRATE.

Or, tu sais ce que dit Homère, que les Troyens appelaient Astyanax le jeune fils d'Hector. Il est donc clair que c'étaient les femmes qui l'appelaient Scamandrios, puisque les hommes lui donnaient le nom d'Astyanax.

HERMOGÈNE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Sans doute Homère jugeait les Troyens plus sages que leurs femmes ?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Il devait donc juger qu'Astyanax était pour l'enfant un nom plus juste que Scamandrios ?

HERMOGÈNE.

Cela est clair.

SOCRATE.

Cherchons-en la raison. Ou plutôt ne nous la donne-t-il pas lui-même le mieux du monde, en disant :

Car seul il défendait leur ville et ses vastes remparts *.

Il semble en conséquence qu'il était juste d'appeler le fils du sauveur l'*Astyanax* ** de ce qui était sauvé par son père, ainsi que l'a fait le poëte.

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

Qu'est-ce à dire ? Moi-même je n'entends pas encore bien cela, et toi tu l'entends?

HERMOGÈNE.

Non, par Jupiter, ni moi non plus.

SOCRATE.

Et bien, mon cher, ne serait-ce pas Homère lui-même qui aurait donné ce nom d'Hector au héros troyen ?

HERMOGÈNE.

Pourquoi cela ?

SOCRATE.

Parce que ce nom me paraît avoir beaucoup de rapport avec celui d'Astyanax, et que l'un et l'autre ont tout l'air de noms grecs. *Anax*

* *Iliad.* XXII, 507.

** *Astyanax*, chef de la ville, de ἄστυ, *ville*, et ἄναξ, *chef*.

et *Hector* signifient à peu près la même chose, et semblent tous deux des noms de rois. En effet, ce dont un homme est le chef, ἄναξ, il en est aussi le maître, ἕκτωρ; car il est clair qu'il le gouverne, qu'il le possède, qu'il l'a, ἔχει. Penses-tu que j'aie tort, et m'abuserais-je en croyant avoir trouvé quelque trace de la pensée d'Homère sur la propriété des noms ?

HERMOGÈNE.

Par ma foi, il me semble que tu n'en es pas loin.

SOCRATE.

Il est juste en effet, ce me semble, d'appeler lion la progéniture du lion, et cheval celle du cheval. Bien entendu qu'il ne s'agit point des cas monstrueux, comme si par exemple il provenait d'un cheval autre chose qu'un cheval, mais du cours ordinaire de la reproduction des races. Qu'un cheval produise contre nature ce qui serait naturellement le produit d'un taureau, il faudra l'appeler un veau, et non pas un poulain. De même pour la race humaine, le nom d'homme ne convient à la progéniture d'un homme qu'autant qu'elle est conforme à son espèce. De même aussi pour les plantes et pour toutes les autres choses. N'es-tu pas de cet avis?

HERMOGÈNE.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Fort bien; mais prends garde que je ne te donne le change. Il suivrait du même principe, que ce qui naît d'un roi doit être appelé roi. Au reste, il n'importe pas que la même chose soit exprimée par tel assemblage de syllabes ou bien par tel autre; qu'il y ait une lettre de plus ou une de moins, cela n'y fait rien encore, pourvu que dans le nom domine toujours l'essence de la chose qu'il doit exprimer.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire par là?

SOCRATE.

Rien que de fort simple. Tu sais, que les noms qui nous servent à désigner les lettres, ne sont pas précisément ces lettres mêmes, excepté quatre, savoir : l'ε, l'υ, l'ο et l'ω. Quant aux autres lettres, voyelles et consonnes, tu sais que c'est en leur adjoignant d'autres lettres que nous leur donnons des noms; mais dès que nous faisons prédominer dans chacun de ces noms la lettre même qu'il désigne, on peut l'appeler à juste titre le nom propre de cette lettre. Par exemple, le βῆτα : tu vois que l'adjonction de l'η, du τ et de l'α, n'a pas empêché que la nature de la lettre β ne fût clairement exprimée par le nom tout entier, suivant l'intention du lé-

gislateur: tant il a bien su donner aux lettres les noms qui leur conviennent.

HERMOGÈNE.

Ce que tu dis là me semble vrai.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même pour le roi? D'un roi il proviendra un roi, d'un homme bon un homme bon, d'un bel homme un bel homme, et ainsi du reste; chaque race se reproduira semblable à elle-même, sauf le cas de monstruosité. Il faut donc aussi employer constamment les mêmes noms; mais cela n'empêche pas de faire subir des variations aux syllabes, de manière que l'ignorant prendra pour différents des noms qui au fond sont identiques; comme des drogues diversifiées par quelque couleur ou quelque odeur, nous sembleront différentes, tout en étant les mêmes, et paraîtront les mêmes au médecin, qui ne considère dans les drogues que leur vertu et ne se laisse pas troubler par les accessoires. Pareillement l'homme qui a la science des noms, en considère la vertu, sans se troubler de ce qu'une lettre a été ajoutée, transposée ou retranchée, ou même de ce que la vertu des noms se trouve exprimée par des lettres entièrement différentes. Par exemple ces noms dont nous parlions tout à l'heure, *Astyanax* et *Hector*, n'ont entre eux aucune lettre commune, excepté le *t*; ils n'en signi-

fient pas moins la même chose. Et qu'a de commun avec ces deux noms, quant aux lettres, celui d'*Archépolis* (chef de ville)? Il a pourtant le même sens. Il y a beaucoup d'autres noms encore qui signifient de même un roi, beaucoup qui signifient un général, comme *Agis* (chef), *Polémarque* (chef de guerre), *Eupolème* (bon guerrier); d'autres désignent un médecin : *Jatroclès* (médecin célèbre), et *Acésimbrote* (guérisseur des hommes); nous en trouverions de même une foule d'autres très différents, pour les lettres et pour les syllabes, et qui pourtant ont la même valeur. Est-ce ton avis, ou non?

HERMOGÈNE.

C'est tout-à-fait mon avis.

SOCRATE.

Les êtres qui sont nés, selon les règles de la nature, semblables à leurs auteurs, ne doivent-ils pas recevoir le même nom?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Mais s'il arrive une naissance contre nature, et qu'il se produise un monstre? Si d'un homme bon et pieux il naît un impie? Ne sera-ce pas comme dans notre précédent exemple d'un veau produit par un cheval, et qui ne doit pas porter le nom de celui qui l'engendre, mais

de la race à laquelle il appartient lui-même?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et si un impie naît d'un homme pieux, ne faut-il pas lui donner aussi le nom de son genre?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Si donc on veut que les noms soient propres et convenables, on ne l'appellera ni *Théophile* (ami de Dieu), ni *Mnésithée* (pensant à Dieu), mais d'un nom qui signifie tout le contraire.

HERMOGÈNE.

Assurément, Socrate.

SOCRATE.

Par exemple, Hermogène, le nom d'*Oreste* me semble bien juste, soit par un effet du hasard, soit par le choix de quelque poëte, parce qu'il exprime le caractère farouche, sauvage, et *montagnard*, τὸ ὀρεινόν, de ce personnage.

HERMOGÈNE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Le nom de son père semble également très naturel.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

En effet, Agamemnon a bien l'air d'un homme capable de supporter tous les travaux et toutes les fatigues, pour mettre à fin ses projets à force de constance; la preuve de cette inébranlable énergie est dans le long séjour qu'il fit devant Troie. Le nom d'*Agamemnon* signifie qu'il était *admirable*, ἀγαστός, par sa *persévérance*, ἐπιμονή. Le nom d'*Atrée* n'est peut-être pas moins juste : la part qu'il prit au meurtre de Chrysippe*, et sa conduite atroce envers Thyeste, tout cela était nuisible et *outrageant*, ἀτηρά, pour la *vertu*, ἀρετή. La signification de ce nom est quelque peu détournée et enveloppée, de sorte qu'il ne révèle pas d'abord à tout le monde le caractère du personnage; mais ceux qui sont versés dans l'intelligence des noms, voient bien ce que veut dire Atrée : car soit dans le sens de ἀτειρές, *inhumain*, soit dans celui de ἄτρεστος, *audacieux*, ou de ἀτηρός, *outrageant*, de toute manière le nom lui convient. Le nom de Pélops me paraît aussi très heureusement choisi; car il signifie

* Fils aîné de Pélops, né d'un premier lit; Hippodamie, sa marâtre, jalouse de la tendresse que Pélops lui portait, le fit assassiner par Atrée et Thyeste, ses deux fils.

qu'un homme qui ne porte pas ses regards au-delà de ce qui est près de lui, mérite d'être ainsi appelé *.

HERMOGÈNE.

Comment cela ?

SOCRATE.

Par exemple, lorsqu'il fit périr Myrtile **, il ne sut pas, à ce que l'on raconte, étendre ses regards et sa prévoyance sur sa postérité à laquelle il préparait tant de malheurs, et ne vit que le moment actuel ou *prochain*, πέλας, lorsqu'il mit tout en œuvre pour devenir l'époux d'Hippodamie. Le nom de *Tantale* doit aussi nous paraître juste et naturel, si nous en croyons ce qu'on raconte de ce personnage.

HERMOGÈNE.

Quoi ?

SOCRATE.

D'abord, pendant sa vie, il éprouva beaucoup

* De πέλας, près, et ὄψ, vue, œil.

** Cocher de Pélops. Ce meurtre était considéré comme l'origine des malheurs des Pélopides (Sophocle, *Électre*, v. 508). La cause en est diversement racontée. Suivant quelques-uns, Hippodamie, dédaignée par Myrtile, le calomnia auprès de Pélops, qui le précipita du haut de son char dans la mer.

et de grands malheurs, dont le terme fut la ruine totale de sa patrie *. Vient ensuite après sa mort le supplice du rocher *suspendu*, ταλαντεία, sur sa tête dans les enfers, et qui a une conformité singulière avec son nom. On dirait aussi que quelqu'un qui voulait l'appeler *très infortuné*, ταλάντατος, lui aurait donné le nom de Tantale pour déguiser un peu le mot; c'est ce que semble avoir fait le hasard de la tradition. Quant au nom de Ζεύς, Jupiter, qui, dit-on, fut son père, je le trouve parfaitement convenable; mais c'est ce qui n'est pas facile à concevoir. Véritablement ce nom équivaut à tout un discours, et il a été divisé en deux parties, dont on emploie tantôt l'une, tantôt l'autre, les uns l'appelant Ζῆνα, les autres Δία **; réunis, ces deux noms expriment la nature du Dieu : et telle est, comme nous l'avons dit, la fonction que les noms doivent remplir. En effet, la vraie cause de la vie, τοῦ ζῆν, pour nous et pour tout ce qui existe, est le maître et le roi de toutes choses. Il est donc très juste d'appeler ce Dieu celui *par lequel*, δι' ὃν, il

* Cette explication suppose l'étymologie τάλας, malheureux, qui est bientôt indiquée expressément.

** Nous avons mis ces noms à l'accusatif, comme ils sont dans le texte, parce que les formes régulières du nominatif ne sont point usitées.

est donné à chacun de *vivre*, ζῆν ; mais ce nom, qui est un, a été divisé en deux, ainsi que je l'ai dit. Maintenant, de dire que ce dieu est fils de *Cronos* (Saturne), il semble au premier abord que ce soit une impertinence * : mais il est naturel que Jupiter soit le fils d'une intelligence supérieure; et en effet, le nom de *Cronos* est un composé de deux parties, dont la première, κόρος, signifie, non pas le *fils*, mais bien ce qu'il y a de plus *pur* dans l'*intelligence*, νόος. Cronos, à son tour, est, dit-on, fils d'Uranos (le ciel) : on a très bien appelé *Uranie*, Οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω, la contemplation des choses d'en haut d'où vient l'intelligence pure, s'il en faut croire les hommes qui s'occupent des choses célestes, et qui trouvent que le ciel a été bien nommé *Uranos*. Si je me rappelais la généalogie d'Hésiode et les noms qu'il donne aux divinités dont nous venons de parler, je ne me lasserais pas de démontrer la justesse de ces noms, jusqu'à ce que j'eusse éprouvé ce que deviendrait cette sagesse, qui vient de me tomber soudainement je ne sais d'où, et si elle s'arrêterait ou non.

HERMOGÈNE.

En effet, Socrate, il semble que tu te sois

* *Cronos*, en langage familier, signifie à peu près *vieux radoteur*. Aristophane, *Nuées*, v. 926.

mis tout à coup à rendre des oracles, comme les inspirés.

SOCRATE.

Je soupçonne que ce talent m'est venu d'Euthyphron de Prospalte *; car j'ai passé toute ma matinée auprès de lui, à lui prêter l'oreille. Et ce n'est peut-être pas seulement mon oreille qu'il aura remplie de sa science divine; sans doute il se sera emparé aussi de mon esprit. Eh bien, voici ce que je te propose : profitons-en pour aujourd'hui, et voyons ce qui nous reste à examiner sur la question des noms. Demain, mes amis, si vous le trouvez bon, nous procéderons à l'exorcisme et à la purification, en nous adressant pour cette affaire à quelqu'un qui s'y entende, soit prêtre, soit sophiste.

HERMOGÈNE.

Pour ma part, Socrate, j'y consens volontiers : j'aurais beaucoup de plaisir à entendre ce qui reste à dire sur les noms.

SOCRATE.

Soit; par où veux-tu que nous commencions, puisque nous voilà engagés dans une sorte d'exa-

* Cet Euthyphron est le théologien superstitieux du dialogue qui porte son nom. *Prospalte*, dème de l'Attique, appartenant à la tribu Acamantide.

men régulier pour éprouver si les noms peuvent rendre témoignage par eux-mêmes qu'ils ne sont point tout-à-fait l'ouvrage du hasard, et qu'ils ont une certaine propriété naturelle. Les noms des hommes et des demi-dieux pourraient nous induire en erreur; car un grand nombre sont purement héréditaires, et souvent ne conviennent nullement à ceux qui les ont reçus, comme nous l'avons remarqué. Un grand nombre sont donnés par forme de vœu, tels que *Eutychidès* (fortuné), *Sosie* (sauvé), *Théophile* (chéri de Dieu), et beaucoup d'autres. Je pense donc que nous ferons bien d'abandonner ce genre de noms. Les noms véritablement propres se trouveront surtout, selon toute apparence, parmi ceux qui se rapportent aux choses éternelles et à la nature. Ceux-ci, en effet, ont dû être établis avec un soin particulier; peut-être même plusieurs viennent-ils d'une puissance plus haute et plus divine que celle des hommes.

HERMOGÈNE.

Cela me paraît bien dit, Socrate.

SOCRATE.

Ne serait-il pas juste de commencer par les dieux, et de considérer quelle peut être la raison de ce nom de *dieux*, θεοί, qu'on leur donne?

HERMOGÈNE.

Peut-être bien.

SOCRATE.

Voici ce que je soupçonne. Je crois que les anciens habitans de la Grèce ne reconnaissaient d'autres dieux (comme aujourd'hui une grande partie des Barbares) que le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel; et qu'observant leur mouvement et leur course perpétuelle, ils les auront appelés *dieux*, θεοί, d'après cette propriété de *courir*, θεῖν; et que ce nom s'étendit par la suite aux nouvelles divinités qu'ils reconnurent. Ce que je te dis là te semble-t-il probable?

HERMOGÈNE.

Très probable.

SOCRATE.

Et maintenant de quoi nous occuperons-nous?

HERMOGÈNE.

Régulièrement, ce doit être des démons, des héros et puis des hommes.

SOCRATE.

Des démons d'abord. Quel peut être le vrai sens de ce nom, Hermogène? Vois si ma conjecture te paraît juste.

HERMOGÈNE.

Parle.

SOCRATE.

Ne sais-tu pas quels étaient ces démons, suivant Hésiode?

HERMOGÈNE.

Je ne me le rappelle pas.

SOCRATE.

Et que, selon lui, la première race des hommes a été la race d'or?

HERMOGÈNE.

Pour cela, je m'en souviens.

SOCRATE.

Hésiode nous dit à ce sujet :

Or, depuis que la Parque a caché cette race d'hommes,
Ils sont appelés démons, habitants sacrés des régions souterraines,
Bienfaisants, tutélaires, gardiens des mortels *.

HERMOGÈNE.

Oui, eh bien?

SOCRATE.

D'abord, je ne pense pas qu'il veuille dire que cette race d'or fût véritablement formée d'or, mais plutôt qu'elle était bonne et vertueuse: et la preuve que j'en donne, c'est que nous-mêmes il nous appelle race de fer.

* Hésiode, les *Trav. et les Jours*, v. 120-1-2.

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Ne crois-tu pas que si Hésiode voyait quelqu'un de bon parmi les hommes de nos jours, il le mettrait parmi la race d'or?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Et les bons sont-ils autre chose que des sages?

HERMOGÈNE.

Ce sont des sages.

SOCRATE.

Or c'est là surtout, suivant moi, ce que sont les démons pour Hésiode : s'il les a ainsi appelés, c'est parce qu'ils étaient sages et *intelligents*, δαήμονες; c'est un terme de notre ancienne langue grecque. Hésiode a donc bien raison, lui et beaucoup d'autres poëtes, lorsqu'ils disent qu'à la mort, l'homme sage entre en possession d'une haute et noble destinée, et devient démon; c'est la sagesse qu'exprime cette dénomination. Et moi, à mon tour, comme je tiens tout homme bon pour *sage*, δαήμων, je dis que durant sa vie, comme après sa mort, il est au rang d'un démon, et que ce nom lui appartient à juste titre.

HERMOGÈNE.

Je partage tout-à-fait ton sentiment, Socrate. Et maintenant, qu'est-ce que le héros?

SOCRATE.

Cela n'est pas très difficile à trouver. Ce nom s'est peu éloigné de son origine, et il indique clairement la race de l'*amour*, ἔρως.

HERMOGÈNE.

Comment cela?

SOCRATE.

Ignores-tu que les héros sont demi-dieux?

HERMOGÈNE.

Eh bien?

SOCRATE.

Or, tous ont dû leur naissance à l'amour, ou d'un dieu pour une mortelle, ou d'un mortel pour une déesse. Tu m'entendras mieux, si tu consultes à ce sujet l'ancienne langue attique. Tu reconnaîtras que pour former le nom des héros, on s'est peu éloigné de celui de l'*amour*, ἔρως, auquel ils doivent la naissance *. C'est sûrement là ce que ce nom signifie, à moins de dire que ces héros étaient des savans, de grands rhéteurs, des dialecticiens très habiles à *interroger*, ἐρωτᾶν; car εἴρειν signifie *parler*. De cette manière,

* A cause de l'emploi de la lettre ε au lieu de l'η dans l'ancien dialecte attique.

comme je l'ai déjà dit, ceux que nous nommons *héros* se trouvent être, en langage attique, des rhéteurs, d'habiles *questionneurs;* et ainsi la race des rhéteurs et des sophistes devient pour nous la race héroïque. Mais il n'y a pas là de difficulté : il y en a bien plus à trouver la raison qui nous a fait appeler hommes, ἄνθρωποι : pourrais-tu la dire ?

HERMOGÈNE.

Comment le pourrais-je, mon cher Socrate? Et quand même je le pourrais, je me garderais bien de l'essayer, comptant bien plus sur toi que sur moi dans cette recherche.

SOCRATE.

A ce qu'il paraît, tu as foi aux inspirations d'Euthyphron.

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

C'est fort bien fait; car il me semble que j'ai en tête une assez bonne réponse à la question que je t'adressais, et je risque fort, si je n'y prends garde, de me trouver encore aujourd'hui plus habile que de raison. Fais attention à ce que je vais dire; mais d'abord tu dois remarquer que souvent nous insérons des lettres, souvent nous en retranchons dans les mots dont nous voulons nous servir pour nommer quelque chose, et

que nous changeons la place des accens; par exemple, Διὶ φίλος, chéri de Jupiter, dont nous faisons le nom de *Diphilos*. Pour convertir en un nom toute la proposition, nous retranchons le second ι, et d'accentuée qu'elle était, nous rendons grave la syllabe du milieu. Il est au contraire d'autres noms où nous ajoutons des lettres, et où nous plaçons l'accent sur des syllabes qui étaient graves auparavant.

HERMOGÈNE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Or c'est, à mon avis, une modification semblable qu'a éprouvée le nom d'homme, ἄνθρωπος. D'une proposition on a fait un nom, en retranchant un α, et en rendant grave la terminaison.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Le voici: ce nom d'ἄνθρωπος signifie que, tandis que les autres animaux ne savent ni observer, ni étudier, ni contempler ce qu'ils voient, l'homme a cet avantage que tout en *voyant* ὄπωπε, il *observe* et *contemple*, ἀναθρεῖ, ce qu'il voit. C'est donc avec raison qu'on a tiré le nom d'homme de cette faculté qui lui appartient exclusivement entre tous les animaux, de

savoir *contempler ce qu'il voit*, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.

HERMOGÈNE.

Socrate, veux-tu que je t'interroge sur les noms que j'aimerais à connaître?

SOCRATE.

Très volontiers.

HERMOGÈNE.

Aussi bien, je pense que ce sera la suite de ce que tu viens de dire. Nous disons l'*âme*, ψυχὴ, et le *corps*, σῶμα, de l'homme?

SOCRATE.

Certainement.

HERMOGÈNE.

Tâchons donc d'éclaircir ces mots comme les précédents.

SOCRATE.

Tu souhaites que nous examinions d'abord la propriété du mot *âme*, ensuite celle du mot *corps*?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Au premier coup d'œil, voici, je crois, quelle pouvait être la pensée de ceux qui ont fait le nom d'*âme*, ψυχή: Tant que l'âme habite avec le corps, elle est la cause de sa vie, le principe qui lui donne la faculté de respirer et qui le *rafrai-*

chit, ἀναψῦχον; et dès que le principe *rafratchissant* l'abandonne, le corps se détruit et meurt. C'est de là, à ce qu'il me semble, qu'est venu le nom de ψυχή. Mais non; attends, je te prie. Je crois entrevoir une explication qui serait mieux accueillie chez Euthyphron; car il se pourrait bien qu'on y dédaignât celle que je viens de donner, comme un peu grossière. Vois donc si toi-même tu trouveras celle-ci préférable.

HERMOGÈNE.

Parle.

SOCRATE.

A ton avis, qu'est-ce qui conduit et voiture notre corps pour le faire vivre et marcher? N'est-ce pas l'âme?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et ne crois-tu pas, avec Anaxagoras, qu'il existe une intelligence et une âme qui ordonne et maintient toutes choses?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

C'était donc fort bien fait de donner à cette force qui *voiture et maintient la nature*, φύσιν ὄχει καὶ ἔχει, le nom de φυσέχη, dont on a pu faire pour plus d'élégance ψυχή.

HERMOGÈNE.

Fort bien, je trouve cette explication plus savante que l'autre.

SOCRATE.

Il est vrai; et pourtant ce mot paraît fort bizarre, prononcé comme il a été formé.

HERMOGÈNE.

Eh bien, que dirons-nous du mot qui doit suivre?

SOCRATE.

Du mot *corps*, σῶμα?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Pour peu qu'on touche à sa forme actuelle, je vois à ce mot plus d'une origine. Quelques-uns appellent le corps le *tombeau*, σῆμα, de l'âme où elle serait présentement ensevelie *; en outre, c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle veut signifier; et, à ce titre, le nom de σῆμα, qui veut aussi dire *signe*, est encore parfaitement convenable. Mais je crois que les disciples d'Orphée considèrent le nom de σῶμα comme relatif à la peine que l'âme subit durant son séjour dans le corps en expiation de ses fautes. Ainsi cette enceinte corporelle serait comme la prison où elle est *gardée*, σώζεται. Le corps est donc, comme son nom le porte, sans qu'il

* Voyez le Gorgias, trad. franç., t. III, p. 316.

soit besoin d'y changer aucune lettre, *ce qui conserve*, τὸ σῶμα *, l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette.

HERMOGÈNE.

Tout cela me paraît satisfaisant, Socrate. Ne pourrions-nous pas maintenant, ainsi que tu l'as fait tout à l'heure pour le nom de Jupiter, examiner de la même manière quel peut être le sens propre des noms des autres divinités.

SOCRATE.

Par Jupiter, mon cher Hermogène, si nous étions sages, le mieux serait de dire que nous ne savons rien touchant les dieux, ni sur eux-mêmes, ni sur les noms dont ils s'appellent entre eux; car pour ceux-ci, nul doute que ce ne soient les noms véritables. Le parti le plus convenable après celui-là, ce serait de nous conformer à la loi qui ordonne à chacun d'appeler les dieux, dans ses prières, des noms dont ils aiment à être appelés. Cette pratique me paraît très sage. Nous pouvons donc nous livrer à la recherche que tu me proposes, après avoir protesté d'avance auprès des dieux, que ce n'est point sur eux que nous portons notre examen, nous nous en reconnaissons incapables, mais

* De σαόω qui fait à l'aoriste ἐσώθην. Car σώζω donnerait σῶσμα et non pas σῶμα. *Heindorf.*

plutôt sur l'opinion que les hommes se sont faite des dieux, et d'après laquelle ils leur ont donné des noms. Il n'y aura rien là dont on puisse nous reprendre.

HERMOGÈNE.

On ne peut mieux dire, Socrate; faisons comme tu dis.

SOCRATE.

Ne commencerons-nous pas par Hestia *, suivant le rite consacré?

HERMOGÈNE.

Rien de plus juste.

SOCRATE.

Quelle pouvait être la pensée de celui qui a donné à cette déesse le nom de Hestia?

HERMOGÈNE.

Par Jupiter, c'est ce qui ne me paraît pas facile à deviner.

SOCRATE.

Il semble, cher Hermogène, que ceux qui les premiers instituèrent les noms n'étaient pas de médiocres esprits, mais plutôt de sublimes penseurs et des raisonneurs subtils.

HERMOGÈNE.

Pourquoi cela?

SOCRATE.

C'est que l'établissement des noms ne me

* Vesta.

semble pouvoir être rapporté qu'à de pareils hommes. Et si l'on étudiait les noms étrangers à ce pays-ci *, on trouverait également à chacun une signification. Par exemple, pour celui dont nous parlons, remarquons que ce que nous appelons οὐσία, l'*essence*, s'appelle en d'autres contrées ἐσία, et ailleurs encore ὠσία. D'abord on peut admettre que du second de ces trois mots on a tiré le nom de l'*essence des choses*, Ἑστία. Et si nous appelons Ἑστία ce qui participe de l'*être*, οὐσία, il s'ensuit encore que Héstia a été bien nommée; car nous aussi, à ce qu'il paraît, nous avons dit primitivement ἐσία pour οὐσία. En outre, si on fait attention aux cérémonies des sacrifices, on pourra se convaincre que telle était la pensée de ceux qui ont institué le nom d'Hestia. En effet, il était naturel que Hestia fut invoquée avant tous les dieux dans les sacrifices, par ceux qui avaient ainsi appelé l'essence de toutes choses. Quant à ceux qui lui ont donné le nom d'ὠσία, ils auront peut-être pensé, avec Héraclite, que tout passe et que rien n'est stable; et le principe d'*impulsion*, τὸ ὠθοῦν, étant la cause de ce flux perpétuel, ils ont dû trouver juste de le nommer ὠσία. Mais en voilà assez là dessus pour des gens qui ne savent rien. Après Hestia, il est juste de passer à Rhéa et à Cronos, quoique

* C'est-à-dire à l'Attique.

j'aie déjà parlé de ce dernier. Mais peut-être n'est-ce rien que ce que je vais te dire.....

HERMOGÈNE.

Quoi donc, Socrate?

SOCRATE.

Mon cher ami, je vois apparaître tout un essaim de savantes explications.

HERMOGÈNE.

Voyons cela!

SOCRATE.

C'est quelque chose de très bizarre, mais qui ne laisse pas d'avoir un certain degré de vraisemblance.

HERMOGÈNE.

Qu'est-ce donc enfin?

SOCRATE.

Il me semble apercevoir qu'Héraclite, en traitant de certaines doctrines antiques, s'est rencontré sur Cronos et Rhéa avec Homère.

HERMOGÈNE.

Comment?

SOCRATE.

Héraclite dit que tout passe, que rien ne subsiste; et comparant au cours d'un fleuve les choses de ce monde : Jamais, dit-il, vous ne pourrez entrer deux fois dans le même fleuve *.

* Plut. *de EI ap. Delph.*, 18.

HERMOGÈNE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Et quelle autre opinion pourras-tu attribuer à celui qui a placé en tête de la généalogie des dieux Rhéa et Cronos? Crois-tu que c'est au hasard qu'il leur a donné à tous deux des noms de *courants* * ? Et bien, c'est sûrement dans le même sens qu'Homère a dit :

L'Océan, père des dieux, et leur mère Téthys **.

Je crois qu'Hésiode en dit autant ***, et quelque part dans Orphée se trouvent ces vers **** :

L'Océan au flux majestueux s'unit le premier par l'hymen
Avec sa sœur Téthys, née de la même mère.

Considère combien ces témoignages s'accordent entre eux et comme tous ils vont bien à la doctrine d'Héraclite.

HERMOGÈNE.

Tu me parais avoir raison, Socrate; mais ce

* *Rhéa*, de ῥέω, *couler*. Quant à *Cronos*, Socrate oublie l'étymologie qu'il en a donnée plus haut, et paraît le faire venir ici de κρουνος, *fontaine*.

** *Iliade*, liv. XIV, v. 102.

*** *Théogonie*, v. 337. Mais cette idée n'est nulle part énoncée dans Hésiode aussi expressément que Socrate paraît le croire. Dans le passage que nous indiquons, Hésiode ne fait naître de l'Océan et de Thétys que les fleuves et les Océanides, et non pas tous les dieux.

**** Hermann, *Orphica*, p. 473.

nom de Téthys, je ne vois pas ce qu'il veut dire.

SOCRATE.

Ce mot s'explique presque de lui-même : c'est le nom de *source, fontaine*, un peu déguisé. Ce qui *jaillit*, τὸ διαττώμενον, ce qui *coule*, τὸ ἠθούμενον, est l'image d'une fontaine, et c'est de ces deux mots que se compose le nom de Τηθύς.

HERMOGÈNE.

Cela est fort joliment trouvé, Socrate.

SOCRATE.

Pourquoi non? Mais qu'est-ce qui viendra après? Nous avons déjà parlé de Zeus *.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Passons donc à ses frères Poseidôn ** et Pluton, en y ajoutant l'autre nom qu'on donne à ce dernier.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

Le nom de Poseidôn vint, si je ne me trompe, de cette circonstance : celui qui l'établit se trouva un jour arrêté dans sa marche par la mer, qui ne

* Jupiter.

** Neptune.

lui permit pas d'aller plus loin, et qui fut comme une *entrave*, δεσμός, pour ses *pieds*, ποσί. De là il appela le dieu qui commandait à cette puissance Poseidôn, de ποσίδεσμος, *obstacle pour les pieds*. Probablement la lettre ε aura été ajoutée à l'ι pour l'élégance. Peut-être, du reste, n'est-ce pas cela, et y avait-il autrefois au lieu d'un σ deux λλ, ce qui faisait : le dieu *qui sait beaucoup de choses*, πολλὰ εἰδώς. Peut-être encore de l'action d'ébranler la terre *, l'aura-t-on appelé *celui qui ébranle*, ὁ σείων ; et l'on aura ajouté ensuite le π et le δ. Le nom de Pluton signifie qui donne *la richesse*, πλοῦτος, parce que la richesse provient des entrailles de la terre. Quant au nom d'Haidès, je crois que la plupart des hommes l'entendent dans le sens d'*invisible*, τὸ ἀειδές, et que c'est pour éviter cette dénomination sinistre qu'ils préfèrent celle de Pluton.

HERMOGÈNE.

Mais toi-même, Socrate, qu'en penses-tu

SOCRATE.

Il me semble que les hommes se trompent de plusieurs façons sur le véritable pouvoir de ce dieu, et qu'ils en ont toujours témoigné une terreur bien mal fondée. Le motif de cet effroi,

* On sait que les tremblemens de terre étaient attribués à Neptune.

c'est qu'une fois parti pour le pays des morts, nul n'en revient; c'est aussi que l'âme se rend dépouillée du corps auprès de ce dieu. Quant à moi, je trouve une conformité parfaite entre son pouvoir et son nom.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Je vais t'expliquer ma pensée. Dis-moi quel est le plus fort lien pour retenir quelque part un animal quelconque, la force ou le désir?

HERMOGÈNE.

Sans comparaison, c'est le désir.

SOCRATE.

Ne crois-tu pas qu'il échapperait beaucoup de monde à Haidès, s'il ne retenait par les plus forts liens ceux qui se rendent là-bas?

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Il faut donc que ce soit par la chaîne la plus puissante qu'il les attache, par le désir, et non pas par la contrainte.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et n'y a-t-il pas bien des sortes de désirs?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

C'est donc par le plus puissant de tous les désirs qu'il les faut engager, si on veut les retenir par le lien le plus solide.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Et en est-il de plus fort que celui d'un homme qui fréquenterait un autre homme, dans l'espoir de devenir meilleur par cette société?

HERMOGÈNE.

Non assurément, Socrate, il n'en est pas de plus fort.

SOCRATE.

D'après tout cela, disons, Hermogène, que nul d'entre les morts n'a la volonté de revenir de l'empire de Pluton, non pas même les Sirènes, mais qu'elles sont sous le charme comme tous les autres; tant est grande la beauté des discours que Haidès sait leur tenir; en sorte que ce dieu doit être un sophiste accompli, et en même temps un grand bienfaiteur pour ceux qui demeurent auprès de lui, puisqu'il envoie encore à ceux de ce monde de si riches trésors. Il faut bien qu'il possède là-bas des richesses immenses, et c'est ce qui l'a fait nommer Pluton. En

outre, refuser la compagnie des hommes tant qu'ils ont leurs enveloppes matérielles, et entrer en commerce avec eux dès que leur âme est affranchie de tous les maux et de tous les désirs du corps, n'est-ce pas là, à ton avis, être philosophe, et avoir bien su comprendre que le meilleur moyen de retenir les mortels est de les enchaîner par le désir de la vertu; mais que tant qu'ils sont sujets à l'obsession et aux folies du corps, il n'y a pas moyen de les fixer auprès de soi, quand même le père de ce dieu, Cronos, y emploierait ces fameux liens qui ont gardé son nom *.

HERMOGÈNE.

Tu pourrais bien avoir raison, Socrate.

SOCRATE.

Il s'en faut donc beaucoup, Hermogène, que ce nom de Haidès soit tiré du mot *ténébreux*, ἀειδής; c'est plutôt la propriété de *connaître*, εἰδέναι, tout ce qui est beau, qui lui fait donner ce nom par le législateur.

HERMOGÈNE.

Soit. Mais que dirons-nous de Dêmetêr **,

* Les *liens de Cronos*, dont Jupiter l'avait enchaîné: expression devenue proverbiale. Voyez Lucien, *Saturnales*, X.

** Cérès.

de Hêra *, d'Apollon, d'Athênê **, d'Héphaistos ***, d'Arès ****, et des autres dieux?

SOCRATE.

Le nom de *Dêmêter* vient, je pense, des alimens qu'elle nous procure et qu'elle *donne* comme une *mère*, διδοῦσα ὡς μήτηρ. *Hêra* revient à *aimable*, ἐρατή; on dit en effet qu'elle est aimée de Jupiter. Peut-être aussi le législateur tout occupé des choses du ciel, a-t-il voulu cacher sous ce nom celui de l'*air*, ἀήρ, en mettant à la fin la lettre du commencement, ce qu'il est facile de reconnaître en prononçant de suite plusieurs fois le nom d'*Hêra*. Bien des gens ont peur du nom de *Pherrhephatta****** et de celui d'*Apollon*, mais c'est, je crois, par ignorance de la juste valeur des noms. Ainsi, altérant le premier de ces noms, ils y trouvent *Phersephonê* ******, qui leur paraît redoutable. La vérité est qu'il exprime la sagesse de cette divinité. En effet, si toutes choses sont en mouvement, la sagesse consiste à savoir les atteindre, les saisir, les suivre dans leur cours. Cette déesse aurait donc été nommée à bon droit *Phérépapha* ou quelque chose d'approchant,

* Junon.
** Minerve.
*** Vulcain.
**** Mars.
***** Proserpine.
****** Φερσεφόνη, *qui apporte le meurtre.*

en raison de sa sagesse et de ce qu'elle connaît et *atteint* les choses dans le mouvement qui les *emporte*, ἐπαφὴ τοῦ φερομένου. Et c'est parce qu'elle ressemble au sage Haidès qu'on les unit l'un à l'autre. Mais on altère le nom de la déesse, et sacrifiant la vérité à une combinaison de sons plus agréables, on la nomme *Pherrhéphatta*. Même frayeur du nom d'Apollon*, comme s'il exprimait quelque idée funeste. Ne le sais-tu pas?

HERMOGÈNE.

Si fait; tu ne dis rien que de vrai.

SOCRATE.

Ce nom est pourtant, selon moi, parfaitement approprié aux fonctions de ce dieu.

HERMOGÈNE.

Comment cela, Socrate?

SOCRATE.

Je vais essayer de te dire comment je l'entends. Je ne crois pas qu'on eût pu trouver un mot plus analogue à la fois aux quatre différens attributs du dieu, la musique, la divination, la médecine, et l'art de lancer des flèches, un nom qui s'y appliquât mieux et les exprimât plus clairement.

HERMOGÈNE.

Explique-toi; ce serait là, s'il fallait t'en croire, un nom bien bizarre.

* *Apollon*, d'ἀπόλλυμι, *perdre, détruire.*

SOCRATE.

Dis plutôt un nom plein d'harmonie comme il convient à un dieu musicien. D'abord, les purgations et les purifications, soit de la médecine, soit de l'art divinatoire, les fumigations de soufre, les ablutions, les aspersions, soit dans le traitement des maladies, soit dans les opérations divinatoires, tout cela se rapporte à un seul et même but, qui est de rendre l'homme pur de corps et d'âme.

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Donc, le dieu purificateur sera à la fois celui qui *lave*, ἀπολούων, et qui *délivre*, ἀπόλυων, des maux du corps et des maux de l'âme.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi, à cause de la délivrance et de la purification de tous ces maux qu'il opère en qualité de médecin, on peut l'appeler convenablement *Apolouôn*. A l'égard de la divination, l'art de trouver le *vrai* et le *simple*, ἁπλοῦν (car c'est la même chose), le nom qu'on lui donne en Thessalie lui conviendrait fort bien : tous les Thessaliens appellent ce dieu *Haplôn*. En troisième lieu, considéré comme archer toujours sûr de ses coups, il est, dans l'art de lancer des flèches, le

dieu qui *atteint toujours* au but, ἀεὶ βάλλων. Enfin relativement à l'art musical, il faut remarquer que comme l'α, dans certains mots, tels que ἀκόλουθος, *suivant*, et ἄκοιτις, *épouse*, signifie *ensemble* *; le nom dont il s'agit exprime l'*ensemble*, la concordance d'une *révolution* du ciel, πόλησις, autour de l'axe des *pôles*, πόλων, avec l'harmonie dans le chant que l'on appelle symphonie; car au dire des gens habiles dans la musique et dans l'astronomie **, la révolution du monde forme une harmonie. Or le dieu dont nous parlons préside à l'harmonie, *dirigeant à la fois* ce double mouvement, ὁμοπολῶν, chez les dieux et chez les mortels. De même donc que ὁμοκέλευθος et ὁμόκοιτις ont produit ἀκόλουθος et ἄκοιτις, en changeant l'ο en α, de même *Apollôn* s'est formé de *Homopolôn*, en ajoutant une *l*, pour éviter l'équivoque avec un mot dont le sens est fâcheux ***. C'est ce même mot, que faute d'avoir bien compris la force du nom d'Apollon, certaines gens redoutent encore aujourd'hui comme s'il annonçait quelque fléau. Le véritable nom, au contraire, s'applique parfaitement, ainsi que nous

* Ἀκόλουθος équivaut à *ensemble-sentier;* ἄκοιτις à *ensemble-lit.*

** Les pythagoriciens.

*** *Apolôn,* détruisant.

venons de le faire voir, à toutes les attributions du dieu, à la science du vrai et du simple, à l'art de lancer des flèches toujours sûres, à l'art de purifier, à l'art de conduire en même temps le mouvement du ciel et les concerts. Le nom des Muses et en général celui de la musique, paraît avoir été tiré de μῶσθαι, *chercher*, et de l'amour des recherches et de la philosophie. Lêtô * a été ainsi nommée à cause de sa douceur, comme une divinité disposée à vouloir ** tout ce qu'on lui demande. Ou peut-être faut-il prononcer ce nom comme le font les étrangers: un grand nombre disent *Lêthô*. Ce nom viendrait alors du *caractère* exempt de rigueur, doux et *uni* de cette déesse, λεῖον ἦθος. Artémis *** paraît signifier l'*intégrité*, τὸ ἀρτεμές, la pureté, et se rapporter à son amour pour la virginité. Peut-être l'inventeur du nom a-t-il voulu dire qu'elle *connaît la vertu*, ἀρετῆς ἴστωρ; peut-être encore a-t-il voulu exprimer sa *haine* pour le *commerce* de la femme avec l'homme, ἄρρενον μισήσασα; il se sera déterminé sans doute par quelqu'une de ces raisons ou bien par toutes à la fois.

* Latone.

** Du verbe dorien λῶ, λῇς, λῇ.

*** Diane.

HERMOGÈNE.

Que diras-tu de Dionysos * et d'Aphrodite **?

SOCRATE.

Voilà deux questions difficiles, fils d'Hipponicus. Les noms de ces divinités ont un double sens, l'un grave, l'autre frivole. Adresse-toi à d'autres pour le sens sérieux : pour le frivole, rien ne nous défend de nous en occuper : car aussi bien, ces divinités aiment la plaisanterie. Dionysos sera donc celui qui nous *donne le vin*, διδοὺς τὸν οἶνον, et on l'aura nommé en plaisantant *Didoinysos*. Le *vin* lui-même, οἶνος, qui fait que la plupart des buveurs se *figurent*, οἴονται, avoir l'*intelligence*, νοῦν, qu'ils n'ont pas, a fort bien pu être appelé οἰόνους. Pour ce qui regarde Aphrodite, ce n'est pas la peine de contredire Hésiode. Nous ferons mieux de convenir avec lui qu'elle doit son nom à l'*écume*, ἀφρός, de la mer d'où elle naquit.

HERMOGÈNE.

J'espère, Socrate, qu'étant Athénien, tu n'oublieras pas Athéné ***, et que tu ne passeras pas non plus sous silence Héphaïstos ****, ni Arès *****.

* Bacchus.
** Vénus.
*** Minerve.
**** Vulcain.
***** Mars.

SOCRATE.

Cela ne serait pas bien.

HERMOGÈNE.

Non, sans doute.

SOCRATE.

L'autre nom d'Athéné est assez facile à expliquer.

HERMOGÈNE.

Lequel?

SOCRATE.

Ne donnons-nous pas aussi à cette déesse le nom de Pallas?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Nous ne nous tromperions pas, je pense, en faisant venir ce nom de la danse armée. Nous exprimons l'action de s'élancer soi-même en l'air, d'élever quelque chose de terre, ou de lancer avec les mains, par les mots πάλλειν ou πάλλεσθαι, ὀρχεῖν ou ὀρχεῖσθαι.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

C'est de là qu'est venu le nom de *Pallas*.

HERMOGÈNE.

Bien; mais que dis-tu de l'autre nom?

SOCRATE.

Athéné?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ceci est plus difficile, Hermogène. Je crois que les anciens ont eu sur Athéné la même idée que ceux qui se piquent aujourd'hui de bien entendre Homère. La plupart d'entre eux disent que leur auteur a fait de cette divinité la pensée et l'intelligence même; et celui qui a fait les noms paraît être entré dans le même sens, et plus avant encore, en l'appelant *pensée de Dieu*, νόησις θεοῦ, comme qui dirait *la Théonoé*, ἁ Θεονόα, en ajoutant un ἁ au lieu de ἡ (*la*), suivant un dialecte étranger *, et en retranchant le σ et l'ι de νόησις. Peut-être aussi ne l'a-t-il appelée *Théonoé* que parce qu'elle *possède* excellemment *la connaissance des choses divines*, θεῖα νοούση. Il n'est pas impossible non plus qu'on l'ait voulu appeler *Éthonoé*, comme étant la raison, l'*intelligence dans les mœurs*, νόησις ἐν τῷ ἤθει. Ainsi l'inventeur de ce mot ou ceux qui l'ont suivi, en faisant quelques changemens pour la grâce de la prononciation, en seront venus à dire Athéné.

* Le dialecte dorien.

HERMOGÈNE.

Et comment expliques-tu le nom d'Héphaistos?

SOCRATE.

Tu veux mon opinion sur ce grand maître dans la *connaissance de la lumière*, φάος ἵστωρ?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Tout le monde y reconnaîtra un dieu *lumineux*, φαῖστος, avec un η en avant du mot.

HERMOGÈNE.

Il y a apparence; à moins qu'il ne te vienne quelque autre idée, comme cela est assez probable.

SOCRATE.

Pour échapper à ce danger, demande-moi le sens d'Arès.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

Si tu veux, *Arès* viendra de ἄρρεν, *mâle*, ἀνδρεῖον, *viril*. Ou, si tu aimes mieux considérer son caractère âpre et *inflexible*, ἄρρατον, le nom d'Arès se trouvera très convenable pour un dieu si guerrier.

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Maintenant, au nom des dieux, laissons là les dieux! Il n'est point de sujet que je redoute si fort. Du reste, attaque-moi sur tout ce qu'il te plaira, tu apprendras ce que valent les coursiers d'Euthyphron *.

HERMOGÈNE.

Je le veux bien, pourvu que tu me répondes encore à une question sur Hermès **, puisque Cratyle s'avise de me contester que je sois bien Hermogène (fils d'Hermès). Examinons donc le sens de ce mot Hermès, pour voir s'il a raison.

SOCRATE.

Sûrement ce nom doit avoir trait à la parole et au discours; car les divers attributs d'Hermès, interprète, ἑρμηνεύς, messager, rusé voleur, séduisant discoureur, protecteur des marchés publics, tout cela se rapporte à la puissance de la parole. Or, comme nous l'avons déjà observé précédemment, le mot, εἴρειν désigne l'exercice de la *parole*. De plus, le mot ἐμήσατο, qu'emploie souvent Homère, signifie *inventer*. Ainsi, en considération de ces deux choses, la parole et l'invention de la parole, et attendu

* Parodie d'un vers d'Homère. *Iliade*, liv. V, v. 221.

** Mercure.

que εἴρειν, c'est *parler*, le législateur semble nous dire, au sujet de ce dieu : « Celui qui a inventé la parole, τὸ εἴρειν ἐμήσατο, il serait juste, ô hommes, qu'il fût appelé par vous *Eirémès*. » Mais nous, croyant sans doute donner à ce mot un tour plus élégant, nous disons *Hermès*. C'est aussi à ce mot εἴρειν, qu'Iris semble devoir son nom, en sa qualité de messagère.

HERMOGÈNE.

Par Jupiter, je crois maintenant que Cratyle avait raison de ne pas vouloir que je sois Hermogène : car je ne suis pas un très habile artisan de paroles.

SOCRATE.

Mais il est tout simple, mon cher ami, que Pan soit le fils d'Hermès et réunisse deux natures.

HERMOGÈNE.

Comment cela ?

SOCRATE.

Tu sais que la parole exprime *toutes choses*, τὸ πᾶν, qu'elle roule en quelque sorte et circule sans cesse, et qu'elle est de deux espèces, véritable ou mensongère.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, la partie de la vérité en doit être légère, divine, placée là-haut avec les immortels, et celle du mensonge doit résider ici-bas avec le vulgaire des hommes d'une nature brutale et analogue à celle du bouc; car c'est dans cette vie de bouc que prennent naissance la plupart des fables et des mensonges.

HERMOGÈNE.

Certainement.

SOCRATE.

Il est donc raisonnable que la puissance qui énonce *toutes choses*, et qui est *toujours en circulation* dans le monde, ἀεὶ πολῶν, soit appelée *Pan Aipolos*, πὰν αἰπόλος *, le fils d'Hermès à deux natures, gracieux et beau dans les parties supérieures, velu et semblable à un bouc dans les inférieures. Ainsi, comme fils d'Hermès, Pan est ou le langage même, ou le frère du langage : et qu'y a-t-il d'étonnant à ce que le frère ressemble au frère? Mais, mon ami, comme je t'en priais tout à l'heure, laissons là tout propos sur les dieux.

HERMOGÈNE.

D'accord, mon cher Socrate, pour ces dieux-là; mais qui t'empêcherait de t'occuper d'êtres

* Le sens propre de αἰπόλος est *gardeur de chèvres*.

divins d'une autre sorte, tels que le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'éther, l'air, le feu, l'eau, les saisons, l'année?

SOCRATE.

Tu m'apprêtes-là bien de la besogne; mais je m'en occuperai volontiers, si cela peut t'être agréable.

HERMOGÈNE.

Tu me feras grand plaisir.

SOCRATE.

Par où commencer? Par le soleil, dans l'ordre de ton énumération.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

Le mot ἥλιος s'explique facilement dans le dialecte des Doriens, qui disent ἅλιος. Ἅλιος doit venir de ce que le soleil *rassemble*, ἁλίζει, les hommes aussitôt qu'il se lève, ou encore de ce qu'il *tourne perpétuellement*, ἀεὶ εἴλει, autour de la terre; peut-être encore de ce que dans son cours il nuance de diverses couleurs les productions de la terre : car, *nuancer* c'est αἰολεῖν.

HERMOGÈNE.

Et la lune, σελήνη?

SOCRATE.

Voilà un mot qui fait tort à Anaxagoras.

HERMOGÈNE.

Pourquoi?

SOCRATE.

Parce qu'il semble supposer comme une doctrine bien antérieure à la sienne ce qu'il a récemment enseigné *, que la lune reçoit sa lumière du soleil.

HERMOGÈNE.

Comment cela?

SOCRATE.

Les mots σέλας et φῶς n'expriment-ils pas la même chose (la lumière)?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Au dire des disciples d'Anaxagoras, cette lumière du soleil que réfléchit la lune est toujours nouvelle et toujours ancienne; car puisqu'il tourne sans cesse en l'éclairant, il lui envoie sans cesse une lumière nouvelle; mais celle du mois qui précède est ancienne.

HERMOGÈNE.

Fort bien.

SOCRATE.

Or, bien des gens disent pour σελήνη, σελαναία **.

* Plut., *de plac. philos.*, II, 25.

** Euripide, *Phœn.*, v. 178. Aristophane, *Nub.*, v. 614.

HERMOGÈNE.

C'est vrai.

SOCRATE.

Donc, comme elle a une *lumière toujours nouvelle et toujours ancienne*, σέλας νέον ἔνον ἀεί, on ne pouvait mieux faire que de l'appeler σελαενονεοάεια, dont on aura fait par abréviation, σελαναία.

HERMOGÈNE.

En vérité, Socrate, voilà un mot dithyrambique. Mais que penses-tu des mots μείς, mois, et ἄστρα, astres?

SOCRATE.

Μείς, qui vient sûrement de μειοῦσθαι, *diminuer*, aurait pu se dire proprement μείης. Les astres tirent leur nom, je crois, de leur éclat, ἀστραπή; ce dernier mot, qui désigne ce qui *attire les yeux*, ἀναστρέφει τὰ ὤπα, devrait se dire proprement ἀναστρωπή; mais on en a fait pour plus d'élégance ἀστραπή.

HERMOGÈNE.

Et ces mots, πῦρ, feu, et ὕδωρ, eau?

SOCRATE.

Le feu m'embarrasse. J'ai peur ou que la muse d'Euthyphron ne m'ait abandonné, ou que la question ne soit bien difficile. Mais remarque, Hermogène, l'expédient que j'emploie dans toutes ces questions quand elles m'embarrassent.

HERMOGÈNE.

Voyons, Socrate.

SOCRATE.

Le voici. Réponds-moi : saurais-tu me dire d'où vient ce mot πῦρ (feu)?

HERMOGÈNE.

Non, en vérité.

SOCRATE.

Hé bien, voici ce que je soupçonne : j'imagine que les Grecs, et surtout ceux qui habitent des contrées soumises à la domination des barbares*, ont emprunté aux barbares beaucoup de mots.

HERMOGÈNE.

Qu'infères-tu de là?

SOCRATE.

C'est que l'on s'exposerait à bien des difficultés, si l'on voulait interpréter de tels mots à l'aide de la langue grecque, et non pas d'après la langue à laquelle ils appartiennent.

HERMOGÈNE.

Cela se pourrait bien.

SOCRATE.

Vois donc si ce mot πῦρ ne serait pas d'origine barbare. D'abord, il ne te sera pas facile de le dériver d'un mot grec; ensuite nous savons qu'en

* Les peuples de la côte de l'Asie-Mineure.

Phrygie on emploie dans le même sens le même mot légèrement modifié, ainsi que ceux de ὕδωρ (eau), et de κύων (chien), et beaucoup d'autres.

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Il ne faut donc pas tourmenter les mots de cette espèce, car on n'en pourrait parler qu'au hasard. J'écarte donc πῦρ et ὕδωρ. Mais, Hermogène, le nom de l'air, ἀήρ, l'a-t-on tiré de ce qu'il *enlève*, αἴρει, ce qui est sur la terre? ou bien de ce qu'il est dans un *flux perpétuel*, ἀεὶ ῥεῖ? ou encore de ce que ce *flux* de l'air produit les vents, que les poëtes désignent par le mot ἀήται? C'est donc comme si on disait πνευματόῤῥουν, ou ἀητόῤῥουν, *qui s'écoule en souffle, en vents*, d'où viendrait ἀήρ. L'éther, αἰθήρ, me paraît ainsi appelé de ce qu'il *court toujours en circulant autour de l'air*, ἀεὶ θεῖ ῥέων περὶ ἀέρα; le vrai nom serait donc ἀειθεήρ. Quant au mot γῆ, *terre*, la signification en sera plus manifeste en prononçant γαῖα; γαῖα, c'est γεννήτειρα, *génératrice*, au sens d'Homère, qui emploie γεγάασι *. pour γεγεννῆσθαι, *être engendré*.

* *Od*, IX, 118; XIII, 160.

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Et qu'est-ce qui vient après ?

HERMOGÈNE.

Les saisons, ὧραι, et l'année, ἐνιαυτός, ἔτος.

SOCRATE.

D'abord, si tu veux retrouver l'origine probable du mot ὧραι, il faut le prononcer ὅραι, suivant l'ancien usage attique. Les saisons sont ainsi appelées du mot ὁρίζω, *terminer*, parce qu'elles *déterminent* l'hiver, l'été, l'époque des vents et de chaque production de la terre. Quant aux deux mots ἐνιαυτός et ἔτος, il me semble qu'ils reviennent au même. On aura voulu désigner ce qui met chaque chose au jour et l'*éprouve en soi-même*, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζων, et on aura partagé cette phrase en deux mots, comme nous avons vu qu'on avait divisé le nom de Jupiter, les uns disant Ζῆνα, les autres Δία : ainsi les uns auront nommé l'année ἔτος, parce qu'elle *éprouve*, ἐτάζει, les choses, et les autres ἐνιαυτός, parce que c'est *en elle-même*, ἐν ἑαυτῷ, qu'elle les éprouve : en somme, mon explication est que l'on a divisé en deux l'expression de *ce qui éprouve en soi-même*, de manière à former d'une seule et même idée les deux mots ἔτος et ἐνιαυτός.

HERMOGÈNE.

Véritablement, Socrate, tu fais de grands progrès.

SOCRATE.

Il me semble que me voilà déjà loin dans la route de la sagesse.

HERMOGÈNE.

Oui vraiment.

SOCRATE.

Tout à l'heure, tu en verras bien d'autres.

HERMOGÈNE.

Après cette classe de mots, je prendrais grand plaisir à considérer ce qu'il peut y avoir de conforme à la nature des choses dans ces beaux noms qui se rapportent à la vertu, tels que *sagesse*, φρόνησις, *intelligence*, σύνεσις, *justice*, δικαιοσύνη, et tous les autres mots de cet ordre.

SOCRATE.

Tu lances là, mon ami, un terrible gibier. Mais, n'importe, puisque j'ai une fois revêtu la peau du lion, il ne faut pas reculer; il faut, à ce qu'il paraît, nous livrer à l'examen de la sagesse, de l'intelligence, de la connaissance, de la science, et de tous ces beaux noms dont tu parles.

HERMOGÈNE.

Non, il ne faut pas lâcher prise.

SOCRATE.

Par le chien, il me semble que je n'ai pas mal deviné en imaginant, comme je le faisais tout à l'heure, que les hommes de l'antiquité la plus reculée, qui ont institué les noms, ont dû éprouver le même accident qui arrive aujourd'hui à la plupart de nos philosophes; je veux dire qu'à force de tourner en tout sens dans la recherche de la nature des choses, la tête leur aura tourné à eux-mêmes, et ce vertige leur aura fait voir tous les êtres dans un mouvement perpétuel. Mais ils ne s'avisent guère d'aller chercher dans leur disposition intérieure l'explication de leur manière de voir; ils croient que ce sont les choses mêmes qui roulent de la sorte, et qui, de leur nature, n'ont rien de stable ni de fixe : ce n'est, à les en croire, que flux et révolutions, mouvement et génération perpétuelle. Or j'applique cette remarque aux mots dont il s'agit.

HERMOGÈNE.

Comment cela, Socrate?

SOCRATE.

Tu n'as peut-être pas remarqué que ces mots supposent que tous les êtres sont dans un mouvement, un flux, un renouvellement continuel.

HERMOGÈNE.

Non, je ne m'en étais pas douté.

SOCRATE.

D'abord, le premier dont nous avons parlé est complétement dans ce sens.

HERMOGÈNE.

Lequel?

SOCRATE.

La sagesse, φρόνησις. C'est l'*intelligence* de la *mobilité* des choses et de leur *flux* continuel, φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις. Peut-être aussi faut-il entendre par ce mot *ce qui aide* au *mouvement*, φορᾶς ὄνησις. De toute manière, il s'agit du mouvement. La connaissance, γνώμη, sera, si tu veux, l'étude et la *considération* de la *génération*, γονῆς νώμησις; car νωμᾶν c'est *considérer*. Si tu veux encore, l'intelligence, νόησις, sera le *désir de nouveauté*, νέου ἔσις : la *nouveauté* des êtres signifie ici qu'ils deviennent sans cesse; et celui qui a fait le nom de νεόεσις a voulu désigner l'amour de l'âme pour la nouveauté; car on ne disait pas autrefois νόησις : au lieu de l'η il y avait deux εε, ce qui faisait νεόεσις. La tempérance, σωφροσύνη, est la *conservatrice* de ce dont nous venons de parler, de la *sagesse*, σωτηρία φρονήσεως. La science, ἐπιστήμη, exprime l'attachement d'une âme raisonnable à suivre les choses dans leur cours, sans les abandonner et sans les devancer : en conséquence, il faut retrancher la lettre ε, et dire πιστήμη, *fidèle*. On peut dire pareille-

ment que si σύνεσις, *compréhension*, a de l'analogie avec συλλόγισμος, *raisonnement* qui unit des propositions, cependant le verbe συνιέναι, *comprendre*, exprime la même chose que ἐπίστασθαι, *savoir;* car συνιέναι indique le mouvement de l'âme *accompagnant* les choses dans leur cours. Σοφία, *sagesse*, est encore un mot qui indique l'action d'atteindre le mouvement. Ceci, j'en conviens, a quelque chose de plus obscur et de plus étrange; mais souvenons-nous d'abord que les poëtes, pour exprimer qu'une chose se met en mouvement avec rapidité, se servent du mot ἐσύθη. Il y a eu un personnage célèbre de Lacédémone qui s'appelait Σοῦς *, c'est-à-dire, *prompt;* car c'est le mot dont on se sert à Sparte pour exprimer un *élan rapide*. Σοφία équivaut donc à σόος ἐπαφή, l'action d'*atteindre le mouvement*, ce qui se rapporte encore à l'idée du mouvement universel. Le mot ἀγαθόν, *bon*, revient à ἀγαστόν, tout ce qui est *admirable* dans le monde. Or, en admettant le mouvement perpétuel des choses, il faut admettre aussi qu'il y a entre elles des différences de lenteur et de célérité. Tout n'est pas par conséquent rapide et *prompt;*

* Socrate prononce *Sous*, à la manière attique. Mais les Lacédémoniens disaient *Soos*, peut-être même *Sofos*, à cause de l'aspiration éolique, ce qui se rapproche beaucoup de *Sophos*, sage. Ce Soos fut un roi de Sparte.

mais il y a des objets qui sont *admirables* par cette qualité; de là le mot ἀγαθόν *. La *justice*, δικαιοσύνη, s'explique facilement par l'*intelligence du juste*, δικαίου σύνεσις. Mais le *juste*, δίκαιον, est un mot difficile. Ici on ne s'accorde que jusqu'à un certain point, au delà duquel les opinions se partagent. Ceux qui croient que tout est en mouvement, supposent que la plus grande partie de l'univers ne fait que passer, mais qu'il y a un principe qui parcourt l'univers et produit tout ce qui passe, et que ce principe est d'une vitesse et d'une subtilité extrême. Car il ne pourrait traverser toutes choses dans leur mouvement, s'il n'était assez subtil pour que rien ne pût l'arrêter, et assez rapide pour qu'en comparaison de la vitesse de sa course tout fût comme en repos. Ainsi, puisque ce principe gouverne toutes les choses en les *parcourant* et les *pénétrant*, διαΐόν, on l'a appelé avec raison δίκαιον, en ajoutant le κ, pour rendre la prononciation plus coulante. Jusqu'ici, ainsi que je viens de le dire, on s'accorde généralement à reconnaître que telle est la nature du juste. Mais, moi, Hermogène, qui suis fort curieux de tout ce qui concerne la justice, je m'en suis enquis en secret, et j'ai appris

* Cette explication ajoute implicitement à ἀγαστόν, *admirable*, le mot θοόν, *rapide*, comme un second élément étymologique de ἀγαθόν. Voyez plus bas, p. 107.

que ce dont nous parlons est tout à la fois le *juste* et la *cause*. Car la cause, c'est ce *par quoi*, δι' ὅ, une chose est produite, et c'est pour cela, m'a-t-on dit en confidence, que le nom de δίκαιον est propre et convenable. Mais lorsqu'après avoir écouté ceux qui me parlent de la sorte, je ne laisse pas de leur demander tout doucement. S'il en est ainsi, qu'est-ce donc, de grâce, que le juste? ils trouvent que c'est pousser trop loin les questions et sauter, comme on dit, par-dessus la barrière. Ils prétendent que j'en ai assez demandé et assez entendu: et, quand ils veulent rassasier ma curiosité, alors ils ne s'accordent plus, et ils s'expliquent chacun à leur manière. L'un dit: le juste, δίκαιον, c'est le soleil; lui seul en effet gouverne les êtres, en les *pénétrant* et les *échauffant*, διαΐων, καίων. Vais-je tout joyeux de cette découverte la redire à quelque autre, voilà un homme qui se moque de moi, et me demande si je crois qu'il n'y a plus de justice entre les hommes quand le soleil est couché. Et si je lui demande à lui-même son opinion: Le juste, me dit-il, c'est le feu.* Mais cela n'est pas encore très facile à comprendre. Un troisième définit le juste, non pas le feu, mais la cha-

* Ces différentes opinions, qui identifient le juste avec le soleil, le feu et la chaleur, paraissent avoir appartenu à l'école d'Héraclite. Voyez Schleiermacher, sur Héraclite, dans le *Museum der Alterthums Wissenschaft*, I, 453.

leur qui est dans le feu. Un quatrième, enfin, se moquant de tous les autres, prétend que le juste, c'est ce que dit Anaxagoras, à savoir l'intelligence; c'est elle qui gouverne le monde par elle-même, et qui, sans se mêler à rien, arrange toutes les choses en les *pénétrant*, διὰ ἵων. Je me trouve alors, mon cher ami, dans une bien plus grande incertitude, qu'avant d'avoir commencé à m'enquérir de la nature du juste. Mais, pour notre philosophe, il est bien convaincu que telle est l'origine du nom qui nous occupe.

HERMOGÈNE.

A ce qu'il semble, Socrate, tu ne dis là que ce que tu as entendu dire à d'autres, et tu ne parles pas d'après toi-même.

SOCRATE.

Et n'ai-je pas fait de même pour les autres noms?

HERMOGÈNE.

Pas tout-à-fait.

SOCRATE.

Eh bien, suis-moi: peut-être saurai-je également te faire illusion sur le reste, et te donner à penser que je parle d'après moi seul. Après la justice, de quoi devons-nous parler? Nous ne nous sommes pas encore occupé, je crois, du courage, ἀνδρία. Évidemment l'injustice, ἀδικία, est proprement l'obstacle de ce qui *pénètre* les

* Voyez le *Phédon*, traduction française, t. I, p. 276.

choses *; or, le nom de ἀνδρία semble avoir été fait pour le courage dans le combat, et ce nom indique que, si les choses sont en mouvement, le combat ne peut être qu'un mouvement contraire; en effet il n'y a qu'à retrancher la lettre δ pour retrouver la fonction propre du courage dans ἀνρία (résistance à un courant). Il est bien clair que le courage n'est pas un courant contraire à tout autre courant quelconque, mais à celui-là seul qui lutte contre le cours de la justice; autrement, le courage n'aurait rien de louable. De même, les mots ἄρρεν, *mâle*, et ἀνήρ, *homme*, ont bien de l'analogie avec les précédents, comme signifiant un *cours de bas en haut*, ἄνω ῥοή. Le mot γυνή, *femme*, me paraît signifier *génération*, γονή. Θῆλυ, *femelle*, provient sans doute de θηλή, *mamelle*; et θηλή ne semble-t-il pas, Hermogène, désigner ce qui fait *végéter*, τεθηλέναι, ce qu'il arrose?

HERMOGÈNE.

Je le crois, Socrate.

SOCRATE.

Le mot θάλλω lui-même, *végéter*, me paraît représenter ce qu'il y a de rapide et presque de soudain dans la croissance des jeunes gens. C'est là ce que semble avoir voulu imiter celui qui a

* De ἀ privatif, et διαιών, *pénétrant*.

fait ce nom, en le composant de θεῖν, *courir*, et de ἅλεσθαι, *s'élancer*. Mais, ne t'aperçois-tu pas que quand je me trouve sur un terrain plus facile, je m'amuse à battre les buissons? Cependant, il nous reste encore à traiter un bon nombre de questions ardues.

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Par exemple, il faudrait rechercher ce que veut dire τέχνη, *art*.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Ce mot n'indique-t-il pas une certaine *manière d'être de l'esprit*, ἕξις νοῦ? Il suffit de retrancher le τ, et d'ajouter un ο entre le χ et le ν, ainsi qu'entre le ν et l'η (ἐχονόη).

HERMOGÈNE.

Voilà, Socrate, une bien mauvaise explication.

SOCRATE.

Ne sais-tu pas, mon cher Hermogène, que les noms primitifs sont devenus méconnaissables par les changements qu'on leur a fait subir pour les rendre plus magnifiques, en ajoutant et en retranchant des lettres pour plus d'harmonie, et en défigurant les mots de toute manière par de faux

embellissements ou par les changements que le temps amène? Témoin le mot κάτοπτρον, *miroir*. La lettre ρ, qu'on a mise là, ne te semble-t-elle pas déplacée * ? Mais telle est la pratique de ceux qui comptent pour rien la vérité du sens, et qui ne songent qu'à adoucir la prononciation; de sorte qu'à force d'ajouter aux mots primitifs, ils ont fini par nous en rendre le sens méconnaissable. Ainsi, de φίξ ils ont fait Σφίγξ, le *Sphinx* **, et il y a beaucoup d'autres exemples du même genre.

HERMOGÈNE.

Cela est bien vrai, Socrate.

SOCRATE.

Mais d'autre part aussi, en laissant à chacun la faculté d'intercaler des lettres et d'en retrancher à son gré, il deviendra bien facile d'accommoder chaque nom à tout ce qu'on voudra.

HERMOGÈNE.

Cela est encore vrai.

SOCRATE.

Très vrai : c'est donc à toi de faire ici l'office d'un sage président et de maintenir la mesure convenable.

HERMOGÈNE.

Je le voudrais.

* En effet, la racine est évidemment ὄπτομαι, *voir*.

** Φίξ est la forme béotienne du nom de Sphinx, que les Athéniens prononçaient Σφίγξ.

SOCRATE.

Et moi, je le veux avec toi. Toutefois, mon cher Hermogène, ne sois pas trop pointilleux, et crains d'énerver mon courage*; car j'arrive tout à l'heure à ce qui doit former le couronnement de tout ce que j'ai dit, quand, après le mot τέχνη, dont je viens de parler, j'aurai traité du mot μηχανή, *habileté*. Μηχανή indique l'action d'*achever*, ἄνειν, un travail, de le conduire *loin*; en effet le mot μῆκος exprime la *longueur*; c'est donc de ces deux mots, μῆκος et ἄνειν, qu'on a composé μηχανή. Mais, je le répète, il faut s'élever à ce qui domine tout ce que nous avons dit; il faut chercher le sens des mots *vertu*, ἀρετή, et *méchanceté*, κακία. L'un des deux ne me paraît pas encore facile à entendre; l'autre me semble s'expliquer de soi-même, en ce qu'il se rapporte parfaitement à tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. En admettant le mouvement général de toutes choses, tout ce qui *va mal*, κακῶς ἰόν, sera ce que nous nommons κακία. Ce mauvais mouvement, lorsqu'il se trouve dans l'âme, mérite bien par excellence le nom de κακία. Mais qu'est-ce que ce mauvais mouvement? C'est ce qui me paraît ressortir du mot

* Homère, *Iliade*, VI, 265. Paroles d'Hector, refusant le vin que sa mère lui présente.

lâcheté, δειλία, mot que nous n'avons pas encore examiné, et dont nous aurions dû parler après celui de *courage*, ἀνδρία; au reste, je vois que nous en avons omis ainsi beaucoup d'autres. Je dis donc que la *lâcheté* est pour l'âme un *lien*, δέσμος, très fort; et le mot λίαν, *beaucoup*, exprime la *force* de ce lien. Ainsi, la lâcheté est le plus fort et le pire lien de l'âme, comme *l'hésitation*, ἀπορία, est aussi un mal, et en général tout ce qui fait obstacle au mouvement d'*aller* et d'*avancer*, ἰέναι, πορεύεσθαι. Ceci nous fait donc voir que *aller mal*, c'est avoir un mouvement ralenti, entravé, et que tout ce qui se trouve dans ce cas, devient plein de mal. Or, si tel est le nom de cet état de l'âme, le nom de l'état contraire, doit être celui de *vertu*, ἀρετή. Il signifiera d'abord une *allure facile*, εὐπορία, et par suite le mouvement libre et en quelque sorte le cours perpétuel d'une âme honnête. C'est ce *cours perpétuel*, ἀεὶ ῥέον, exempt d'obstacle et de toute contrainte, qu'il est juste d'appeler ἀειρεῖτη. Peut-être le vrai mot serait-il ἀιρετή, *préférable*, parce que la vertu est l'habitude de l'âme qu'il convient le plus de *choisir*, αἱρετωτάτη; et en contractant le mot, on en aura fait ἀρετή. Me diras-tu encore que ce sont là des fictions de ma façon? Je te répondrai que si notre interprétation du mot κακία est fondée, il doit en être de même pour ἀρετή.

HERMOGÈNE.

Mais ce mot κακόν, *mal*, dont tu t'es déjà servi plusieurs fois pour en expliquer d'autres, d'où vient-il lui-même?

SOCRATE.

Mot singulier, en vérité, et bien difficile à éclaircir. Aussi vais-je recourir à mon grand expédient.

HERMOGÈNE.

Lequel?

SOCRATE.

C'est de dire que ce terme est d'origine barbare.

HERMOGÈNE.

Cela paraît probable. Mais, si tu le trouves bon, laissons cela, et cherchons à reconnaître la juste valeur des mots καλὸν, *beau*, et αἰσχρόν, *laid*.

SOCRATE.

Le sens de αἰσχρόν me semble très clair : il s'accorde avec celui des mots précédens. L'inventeur des noms paraît avoir voulu blâmer d'une manière générale ce qui entrave et suspend le cours des choses; ainsi, à ce qui *arrête toujours le mouvement*, ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν, il a donné le nom de ἀεισχορροῦν, qui fait aujourd'hui par contraction αἰσχρόν.

HERMOGÈNE.

Et qu'est-ce que καλόν?

SOCRATE.

Ceci est plus difficile à entendre. Pourtant, ce n'est là qu'une affaire de prononciation, et le changement de l'accent et de la quantité de l'οῦ*.

HERMOGÈNE.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Ce mot me paraît être une manière de désigner l'intelligence.

HERMOGÈNE.

Explique-toi, Socrate.

SOCRATE.

Voyons, qui fait, selon toi, que les choses s'appellent ainsi qu'elles s'appellent? N'est-ce pas ce qui a inventé les noms?

HERMOGÈNE.

Eh bien?

SOCRATE.

Or, il faut que ce soit l'intelligence ou des dieux ou des hommes, ou des uns et des autres?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Donc, *ce qui a appelé* les choses par leur nom, τὸ καλέσαν, et *le beau*, τὸ καλόν, sont la même chose, à savoir l'intelligence.

* C'est-à-dire le changement de οῦ en ό, de καλοῦν en καλόν.

HERMOGÈNE.

Évidemment.

SOCRATE.

Mais tout ce qui est l'ouvrage de la pensée et de l'intelligence est louable, et le contraire blâmable?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

La médecine produit les remèdes, l'art de bâtir, les bâtimens; n'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et de même *le beau*, τὸ καλόν, devra produire de belles choses.

HERMOGÈNE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Et cela, c'est, disions-nous, l'intelligence?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Donc le mot τὸ καλόν est un nom bien approprié à cette intelligence qui exécute des ouvrages que nous déclarons beaux, et que nous louons à ce titre.

HERMOGÈNE.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

Et que nous reste-t-il à examiner dans cet ordre de choses?

HERMOGÈNE.

Les termes qui se rapportent au *bon* et au *beau* dont nous venons de nous occuper, l'*avantageux*, le *profitable*, l'*utile*, le *lucratif*, et leurs contraires.

SOCRATE.

En faisant usage de nos observations précédentes, tu trouveras toi-même facilement l'origine du mot ξυμφέρον, *avantageux*. Il a un air de famille avec le nom de la *science*, ἐπιστήμη. En effet, il ne désigne autre chose qu'un *mouvement simultané*, σὺν φόρα, de l'âme avec les choses; et tout ce qui résulte de ce mouvement, s'appelle συμφέρον et σύμφορον, *avantageux*, du mot συμπεριφέρεσθαι, *être emporté simultanément alentour*.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

Κερδαλέον, *lucratif*, vient de κέρδος, *gain*. Et ce dernier mot, en mettant un ν à la place du δ, s'explique de lui-même. Il ne signifie autre chose que le *bien*. On a établi ce nom pour exprimer la propriété que possède le bien de *se mêler*,

κεράννυται, en pénétrant tout; et en changeant le δ en ν, on a prononcé κέρδος.

HERMOGÈNE.

Que dis-tu du mot λυσιτελοῦν, *profitable?*

SOCRATE.

Je ne pense pas, Hermogène, que ce mot ait été établi d'abord dans le sens que lui donnent les marchands, comme signifiant ce qui *libère de la dette;* il désigne, je crois, ce qu'il y a de plus rapide dans l'être, ce qui ne permet pas aux choses de s'arrêter, ni au mouvement de cesser et de prendre fin, l'*affranchissant* toujours, λύων, de ce qui voudrait l'amener à cette *fin*, τέλος, et ne lui accordant ni terme ni repos. C'est pour cette raison que le bien même me paraît aussi pouvoir s'appeler λυσιτελοῦν, c'est-à-dire ce qui *affranchit le mouvement de sa fin*, λύον τὸ τέλος τῆς φορᾶς. Quant à ὠφέλιμον, *utile*, c'est un mot étranger, dont Homère a fait souvent usage sous la forme du verbe ὀφέλλειν *; c'est un mot qui exprime l'*augmentation*, l'*accomplissement*.

HERMOGÈNE.

Mais que dirons-nous des contraires de ces mots?

* *Iliade*, liv. III, v. 62; liv. XV, v. 383; liv. XVI, v. 631.

SOCRATE.

Il me semble inutile de nous occuper de ceux qui ne contiennent que la négation des mots déjà expliqués.

HERMOGÈNE.

Lesquels?

SOCRATE.

Ἀσύμφορον, *inutile*, ἀνώφελες, *non avantageux*, ἀλυσιτελές, *non profitable*, et ἀκερδές, *non lucratif.*

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Mais parlons de βλαβερόν, *nuisible*, et de ζημιῶδες, *funeste.*

HERMOGÈNE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

D'abord βλαβερόν, *nuisible*, désigne *ce qui retarde le flux des choses*, τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν. Le mot βλάπτον, à son tour, signifie *qui veut enchaîner*, βουλόμενον ἅπτειν. En effet, ἅπτειν exprime la même chose que δεῖν, *enchaîner*, et c'est ce que blâme toujours celui qui a institué les noms. En conséquence, *ce qui veut arrêter le mouvement* pouvait naturellement s'appeler βουλαπτεροῦν, ou, pour plus d'élégance dans la prononciation, βλαβερόν.

HERMOGÈNE.

En vérité, Socrate, les noms deviennent bien bizarres entre tes mains. Avec ton βουλαπτεροῦν, j'ai cru t'entendre imiter des lèvres le prélude de l'hymne à Minerve *.

SOCRATE.

Mais ce n'est pas à moi qu'il faut t'en prendre, Hermogène, c'est à ceux qui ont fait ce mot.

HERMOGÈNE.

Il est vrai; maintenant que faut-il penser de ζημιῶδες, *funeste?*

SOCRATE.

ζημιῶδες, dis-tu? Remarque, Hermogène, combien j'ai raison d'observer que par l'addition ou le retranchement de quelques lettres, on change considérablement le sens des mots. Une légère altération peut leur faire dire tout le contraire de ce qu'ils voulaient dire d'abord, témoin le mot δέον, *convenable*. Une observation qui s'est présentée à moi, à l'occasion de ce mot, et qui me revient en ce moment, c'est que notre belle langue d'aujourd'hui a fait exprimer aux deux mots δέον et ζημιῶδες tout le contraire de ce qu'ils veulent dire, tandis que nous en retrouvons dans l'ancienne langue la véritable signification.

* C'était un chant que l'on croit avoir été composé à l'imitation des sifflemens des serpens qui couvraient la tête de la Gorgone expirante.

HERMOGÈNE.

Comment cela?

SOCRATE.

Le voici. Tu sais que nos ancêtres faisaient beaucoup usage des lettres ι et δ; ce qu'on remarque encore dans le langage des femmes qui conservent plus que nous l'ancienne tradition *; tandis qu'aujourd'hui nous substituons l'ε ou l'η à l'ι, et le ζ au δ, parce que ces lettres nous paraissent avoir plus de noblesse.

HERMOGÈNE.

Dans quels cas?

SOCRATE.

Par exemple, autrefois on disait tantôt ἰμέρα, tantôt ἐμέρα; aujourd'hui nous disons ἡμέρα (jour).

HERMOGÈNE.

En effet.

SOCRATE.

Ne vois-tu pas aussi que le mot ancien répond seul à la pensée de celui qui a fait les noms? Car c'est parce que les hommes *désirent*, ἱμείρουσιν, de voir succéder la lumière aux

* Cic. *de Orat.* III, 12. *Equidem cum audio socrum meam Læliam (facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper quæ prima didicerunt), sed eam sic audio, ut Plautum mihi aut Nævium videar audire.*

ténèbres de la nuit, qu'ils ont donné au jour le nom de ἡμέρα.

HERMOGÈNE.

Cela est évident.

SOCRATE.

Mais aujourd'hui devenu plus imposant sous sa forme nouvelle, on ne voit plus ce que ce mot ἡμέρα signifie. Au reste, selon certaines personnes, ἡμέρα vient de ce que le jour rend les objets plus *doux*, ἥμερα.

HERMOGÈNE.

Fort bien.

SOCRATE.

Tu sais aussi qu'au lieu de ζυγόν, *joug*, on disait autrefois δυογόν?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Hé bien, ζυγὸν ne dit rien; tandis que δυογόν exprimait très convenablement *l'assemblage de deux* animaux pour *conduire*, δέσις δυοῖν ἐς τὴν ἀγωγήν. Aujourd'hui nous disons ζυγόν, et on peut citer une foule d'exemples semblables.

HERMOGÈNE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Le mot δέον, *convenable*, est de ce nombre. Ainsi prononcé, il semble signifier le contraire

de tous les mots qui se rapportent à l'idée du bon; il semble que ce δέον, qui est une forme du bien, soit au contraire un *lien*, δεσμός, une entrave pour le mouvement, et en quelque manière le frère du *nuisible*, βλαβερόν.

HERMOGÈNE.

En effet, Socrate, tel est le sens que ce mot présente.

SOCRATE.

Mais il n'en est pas de même de l'ancien nom, qui naturellement doit être bien plus juste; il s'accorde avec les autres expressions de l'idée du bien, si on substitue l'ι à l'ε, comme dans l'ancien langage. διόν, *parcourant*, et non pas δέον, *enchaînant*, exprime ce que l'auteur des noms semble toujours louer comme le bien. Ainsi, il n'est pas en contradiction avec lui-même. Le *convenable*, δέον, l'*utile*, ὠφέλιμον. le *profitable*, κερδαλέον, l'*avantageux*, λυσιτελοῦν, le *bon*, ἀγαθόν, le *commode*, ξύμφερον, le *facile*, εὔπορον, tout cela exprime la même chose par des noms différents, à savoir ce qui pénètre et ordonne tout, et qui est par tout célébré, tandis que ce qui retarde et arrête est toujours très mal traité. Rendez à ζημιῶδες le δ des anciens, et vous avez évidemment le nom de ce qui *arrête les choses dans leur marche*, δοῦς τὸ ἰόν, c'est-à-dire le mot δημιῶδες.

HERMOGÈNE.

Et les mots ἡδονή, *plaisir*. λύπη, *douleur*, ἐπιθυμία, *désir*, et autres semblables?

SOCRATE.

Ils ne me paraissent pas très difficiles, Hermogène. Le plaisir, ἡδονή, est une tendance vers le *bien-être*, ὄνησις; c'est ἡονή, qui avec l'addition d'un δ donne ἡδονή. La douleur, λύπη, semble appelée ainsi, à cause de la *dissolution*, διάλυσις, qu'elle produit dans le corps. La tristesse, ἀνία, est ce qui *empêche d'aller*, α-ιέναι. La peine, ἀλγηδών, me paraît un mot étranger dérivé de ἀλγεινόν, *pénible*. La souffrance est appelée ὀδύνη, de l'*invasion*, ἔνδυσις, de la douleur. Ἀχθηδών, l'accablement, est un mot évidemment fait pour exprimer la *pesanteur* qui ralentit le mouvement. Χαρά, la joie, a pris son nom de διάχυσις τῆς ῥοῆς, l'*effusion* de notre âme. Τέρψις, l'amusement, vient de τερπνόν, *agréable*. Ce dernier mot vient lui-même de ce que l'agrément se *glisse*, ἕρπει, dans l'âme, semblable à un *souffle*, πνοή; le terme propre a dû être ἕρπνους, qui sera devenu, avec le temps, τερπνόν. Le mot allégresse, εὐφροσύνη, n'a pas besoin d'interprétation. Tout le monde y reconnaît l'expression du *bon mouvement* de l'âme, εὖ φέρεται, d'accord avec les choses; à

proprement parler, c'est σὺφεροσύνη, dont nous avons fait σὺφροσύνη. Le mot ἐπιθυμία, *passion*, n'est pas difficile non plus; il est clair que c'est une puissance *qui s'introduit dans l'âme*, ἐπὶ τὸν θυμὸν ἴουσα. Quant à θυμός, le *courage*, il provient sans doute de l'*ardeur* et du *bouillonnement*, θύσις, de l'âme. Maintenant, le désir, ἵμερος, a été nommé ainsi comme étant le *courant*, ῥοῦς, qui entraîne le plus puissamment notre âme; il *coule avec impétuosité*, ἱέμενος ῥεῖ, à la poursuite des choses; il emporte l'âme dans la rapidité de son cours; c'est de cette puissance impulsive qu'il a pris le nom d'ἵμερος. Le regret, πόθος, c'est le désir, le penchant vers un objet absent, et *placé quelque part hors de notre portée*, ἀλλοθί που ὄντος; en sorte qu'on appelle πόθος, ce qui s'appelait ἵμερος, quand l'objet du désir était présent. L'amour s'appelle ἔρως, parce que son *cours* n'a pas son origine dans celui qui l'éprouve, mais qu'il vient du dehors en s'introduisant par les yeux; par cette raison on l'appelait jadis ἔσρος, de ἐσρεῖν, *couler dans*, car l'o se prononçait bref; en le faisant long, nous avons aujourd'hui ἔρως. Mais que ne proposes-tu d'autres noms à examiner?

HERMOGÈNE.

Que dis-tu de δόξα, *opinion*, et des autres mots de cette famille?

SOCRATE.

Δόξα vient, ou de δίωξις, *poursuite*, et ce serait alors la recherche de l'esprit pour découvrir la vérité des choses; ou du jet de la *flèche*, τόξον; et je préfère cette dernière conjecture. Du moins οἴησις, *croyance*, répond à la même idée; c'est l'*élan*, οἶσις, de l'âme vers la connaissance des *qualités* des choses, οἷά ἐστιν. De même encore la *volonté*, βουλή, tire son nom de βολή, *jet*; et βούλεσθαι, *vouloir*, signifie s'*élancer vers*; ainsi que βουλεύεσθαι, *délibérer*. Tous ces mots, du même ordre que δόξα, semblent se rapporter à l'idée du *jet*, βολή. Le mot ἀβουλία, *défaut de prudence*, semble indiquer le malheur de celui qui *manque le but*, οὐ βάλοντος, qui n'atteint pas ce qu'il *voulait*, ἐβούλετο, ce qu'il se *proposait*, περὶ οὗ ἐβουλεύετο, et à quoi il aspirait.

HERMOGÈNE.

Tu me parais maintenant, Socrate, hâter et presser tes explications.

SOCRATE.

C'est que les oracles du dieu vont bientôt finir. Je veux pourtant faire encore un essai sur les mots *nécessité*, ἀνάγκη, et *volontaire*, ἑκούσιον, qui viennent naturellement à la suite des précédents.

HERMOGÈNE.

Soit.

SOCRATE.

D'abord, ἑκούσιον, *volontaire*, c'est ce qui *cède*, εἶκον, sans résister, ce qui cède, conformément à la doctrine dont je parle maintenant, à une chose *en mouvement*, ἰόντι, mue par la volonté. Le *nécessaire*, au contraire, est ce qui résiste à la volonté, et ce que lui opposent l'erreur et l'ignorance; de là le mot ἀνάγκη, qui représente un voyage par des *vallons*, ἄγκη, où la marche est entravée par la difficulté et l'âpreté des lieux. Tant que la force ne me manque pas, profitons-en; et toi, ne lâche pas prise et interroge-moi.

HERMOGÈNE.

Je t'interrogerai donc sur de bien belles et grandes choses : la *vérité* et le *mensonge*, l'*être* et le *nom* lui-même, sujet de tout cet entretien.

SOCRATE.

Dis-moi donc, qu'entends-tu par le mot μαίεσθαι?

HERMOGÈNE.

J'entends l'*action de chercher*.

SOCRATE.

En ce cas, le mot ὄνομα, *nom*, me paraît contenir une proposition affirmant que l'être, τὸ ὄν,

est l'objet dont le nom est la *recherche*. Cela te paraîtra plus sensible dans le mot ὀνομαστόν, *ce qui est à nommer*; on y voit clairement que c'est l'*être*, ὄν, dont il s'agit de faire la *recherche*, μάσμα. Ἀλήθεια, *la vérité*, me paraît être également un mot composé; ἄλη, *course*, et θεία, *divine*, expriment, réunis, le *mouvement divin* de l'être. Ψεῦδος, *mensonge*, indique le contraire du mouvement : dans ce mot, nous retrouvons encore l'expression du blâme pour tout ce qui arrête et force au repos; il nous représente l'état de gens endormis, καθεύδουσι. Le ψ qui est en tête du mot en déguise seul le sens. Quant aux mots ὄν, *être*, et οὐσία, *essence*, ils sont tout-à-fait analogues au nom du vrai, si on y ajoute un ι; ils donnent alors ἰόν, *qui va*; de même pour le *non-être*, οὐκ ὄν, que quelques-uns prononcent οὐχὶ ὄν (c'est-à-dire οὐκ ἰόν, qui ne va pas).

HERMOGÈNE.

Voilà, Socrate, des difficultés hardiment résolues. Et si quelqu'un te demandait compte maintenant de ces mots ἰόν, *allant*, ῥέον, *coulant*, δοῦν, *liant*?

SOCRATE.

Tu veux savoir ce que nous pourrions lui répondre, n'est-ce pas?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Nous avons déjà mis en œuvre un expédient, qui peut passer pour une réponse raisonnable.

HERMOGÈNE.

Lequel?

SOCRATE.

C'est de dire que les mots que nous ne pouvons éclaircir, sont d'origine barbare. Peut-être cette supposition est-elle bien fondée pour une partie d'entre eux; mais peut-être aussi est-ce l'antiquité des noms primitifs qui les dérobe à nos recherches. On tourmente les noms, on les bouleverse de telle manière, qu'il n'y a rien d'étonnant si le mot ancien, comparé au mot dont nous nous servons aujourd'hui, nous fait l'effet d'un nom barbare.

HERMOGÈNE.

Tu ne dis rien là que de vraisemblable.

SOCRATE.

Très vraisemblable, sans doute; mais il me paraît que notre discussion ne souffre point ces défaites, et qu'il faut aborder hardiment la difficulté. Hé bien, je suppose que quelqu'un nous demande de quels mots se compose un nom, et qu'après la réponse il fasse la même question sur l'origine de ces mots eux-mêmes, et qu'il poursuive toujours ainsi celui qui se se-

rait chargé de répondre, celui-ci ne serait-il pas forcé de rester court à la fin?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Hé bien, à quel terme lui sera-t-il permis de s'arrêter? Ne sera-ce point lorsqu'il sera arrivé à ces mots qui sont comme les élémens de toute phrase et de tout nom? Si ces mots sont tels, en effet, il serait déraisonnable de vouloir les composer de mots plus simples. Par exemple, ἀγαθός, *bon*, se compose, avons-nous dit, de ἀγαστός, *admirable*, et de θοός, *prompt*. Θοός à son tour viendra de quelque autre mot, celui-ci de quelque autre encore; mais lorsque nous en atteindrons un qui ne dérive plus d'aucun autre, nous aurons le droit de dire que nous tenons le mot élémentaire, et que nous ne pouvons plus le rapporter à d'autres mots.

HERMOGÈNE.

Je trouve cela fort juste.

SOCRATE.

Et maintenant, si ces mots sur lesquels tu m'as interrogé en dernier lieu, sont élémentaires, ne faut-il pas chercher quelque autre moyen d'en apprécier la légitimité et la propriété naturelle?

HERMOGÈNE.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Oui, Hermogène, il y a apparence ; je vois du moins que tous les autres mots dont nous avons parlé viennent se résoudre dans ceux-ci. Maintenant, si ma supposition est juste, suis-moi bien, et prends garde que je ne déraisonne dans ce que je te dirai sur la propriété de ces noms primitifs.

HERMOGÈNE.

Dis seulement; je te prêterai toute l'attention dont je suis capable.

SOCRATE.

Tu reconnais avec moi, je présume, qu'il n'y a pour tous les mots, depuis le premier jusqu'au dernier, qu'une seule manière d'être propre aux choses, et qu'aucun nom, comme tel, ne diffère des autres noms?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Or, la propriété des noms que nous avons examinés jusqu'ici, nous a paru consister en ce qu'ils représentent ce qu'est chaque chose.

HERMOGÈNE.

D'accord.

SOCRATE.

Et cela doit être également vrai des noms

primitifs et des noms dérivés, dès lors que ce sont des noms.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais ce pouvoir, c'est aux mots primitifs que les mots dérivés le doivent?

HERMOGÈNE.

Il semble.

SOCRATE.

Bon; mais les primitifs, qui ne viennent d'aucun autre, comment pourront-ils nous représenter les choses le mieux possible comme tout nom doit le faire? Réponds-moi donc. Si nous étions privés de langue et de voix, et que nous voulussions nous désigner mutuellement les choses, ne chercherions-nous pas à nous faire comprendre, comme les muets, au moyen des signes de la main, de la tête et de tout le corps?

HERMOGÈNE.

Nous ne pourrions faire autrement, Socrate.

SOCRATE.

Ainsi, par exemple, pour exprimer une chose élevée ou légère, nous imiterions la nature de cette chose en élevant la main vers le ciel; pour désigner un objet bas ou pesant, nous ramènerions la main vers la terre; s'il s'agissait de re-

présenter un cheval à la course, ou quelque autre animal, nous chercherions également à l'imiter le mieux possible par nos attitudes et nos gestes.

HERMOGÈNE.

Tout cela est incontestable.

SOCRATE.

De la sorte, c'est au moyen du corps que l'on représenterait les objets, en lui faisant imiter ce qu'on voudrait représenter.

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Or, puisque c'est de la voix, des lèvres et de la langue que nous voulons nous servir pour cet usage, nous ne pouvons y parvenir autrement qu'en leur faisant imiter les choses à quelques égards.

HERMOGÈNE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Le nom est donc une imitation par la voix, et imiter ainsi les choses, c'est les nommer.

HERMOGÈNE.

Je l'admets.

SOCRATE.

En vérité, cela ne me paraît pas encore très satisfaisant, mon cher ami.

HERMOGÈNE.

Comment?

SOCRATE.

Nous serions forcés de reconnaître que ceux qui imitent le bêlement des brebis et le chant du coq, nomment par cela même les animaux qu'ils imitent.

HERMOGÈNE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Faudrait-il donc admettre cette conséquence?

HERMOGÈNE.

Non pas. Quelle est donc, Socrate, l'imitation qui constitue le nom?

SOCRATE.

D'abord, à ce qu'il me semble, ce n'est pas celle, quoique produite aussi avec la voix, qui imite comme imite la musique; en second lieu, ce n'est pas l'imitation des objets mêmes de l'imitation musicale; ce n'est pas là en quoi consiste le nom. Je m'explique: tous les objets n'ont-ils pas une forme et un son; la plupart n'ont-ils pas aussi une couleur?

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Il ne semble pas que l'art de nommer consiste dans l'imitation de ces qualités. C'est plutôt

l'art du musicien, ou celui du peintre, n'est-il pas vrai?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Mais, quoi? Ne penses-tu pas que chaque objet a son essence, aussi bien que sa couleur et que les autres qualités dont nous venons de parler? Et d'abord la couleur et le son n'ont-ils pas eux-mêmes leur essence, ainsi que toutes les autres choses qui méritent le nom d'êtres?

HERMOGÈNE.

Je le crois.

SOCRATE.

Hé bien, si au moyen de lettres et de syllabes, quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence, cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée?

HERMOGÈNE.

Assurément.

SOCRATE.

Et, si tu appelais peintre, musicien, les autres imitateurs, quel nom donnerais-tu à celui-ci?

HERMOGÈNE.

Ce serait, je pense, le nom de l'art qui nous

occupe depuis si longtemps, celui de l'institution des noms.

SOCRATE.

S'il en est ainsi, nous n'avons qu'à examiner si ces mots dont tu demandais l'explication, ῥοή, *courant*, ἰέναι, *aller*, σχέσις, *l'action de retenir*, imitent véritablement au moyen des lettres et des syllabes dont ils se composent, l'essence des choses qu'ils désignent.

HERMOGÈNE.

Sans doute.

SOCRATE.

Voyons d'abord si ces mots-là sont les seuls primitifs, ou bien s'il y en a beaucoup d'autres.

HERMOGÈNE.

Il y en a, je pense, beaucoup d'autres.

SOCRATE.

Cela est probable : mais le moyen de distinguer par où l'imitateur commence son imitation? Puisque l'imitation de l'essence se fait avec des syllabes et avec des lettres, n'est-il pas raisonnable de distinguer d'abord celles-ci, de même que ceux qui étudient l'art du rhythme s'occupent d'abord de la valeur des lettres, puis de celle des syllabes, et n'arrivent qu'après ces préliminaires à l'étude du rhythme lui-même?

HERMOGÈNE.

Oui.

SOCRATE.

Nous aussi, ne devons-nous pas distinguer d'abord les voyelles, et ensuite successivement les autres lettres, suivant leurs espèces, à savoir les consonnes, et d'abord les muettes; car tels sont les termes employés par les habiles en ces matières; puis les consonnes qui ont un son propre: enfin, parmi les voyelles mêmes, ne devons-nous pas distinguer les différentes espèces? Ces divisions établies, il faudrait passer à l'examen des noms, rechercher s'il en est auxquels tous les autres se ramènent, comme pour les lettres qui sont les principes de la connaissance même des noms, et si l'on y peut discerner, comme dans les lettres, des espèces différentes. Tout cela bien considéré, il s'agirait d'imposer à chaque chose un nom à sa ressemblance, soit qu'il faille donner à chacune un seul et unique nom, ou bien un nom composé, et mêlé de plusieurs noms. De même que les peintres, pour produire une image ressemblante, emploient tantôt une seule couleur, telle que le pourpre, ou toute autre couleur simple; tantôt des tons mélangés, comme lorsqu'ils composent le ton de chair, ou toute autre préparation que la ressemblance exige; de même, nous appliquerons à chaque chose, tantôt une seule lettre, tantôt plu-

sieurs réunies en syllabes, tantôt encore un assemblage de syllabes, dont nous composerons des noms et des verbes ; enfin, de ces noms et de ces verbes nous formerons quelque chose de grand, de beau et d'un, le discours, qui sera dans l'art des noms, dans la rhétorique, et dans tous les arts analogues, ce qu'est dans la peinture la représentation d'un être animé. Ou plutôt ce ne sera pas nous qui ferons cela : je me suis laissé entraîner à mes propres paroles : dès longtemps toutes ces combinaisons, ont été formées par les anciens; et tout ce que nous avons à faire, si nous voulons les étudier en connaisseurs, c'est de les diviser comme nous avons fait jusqu'ici, et d'examiner de la même manière si les noms, soit primitifs, soit dérivés, sont convenables ou s'ils ne le sont pas. Procéder autrement et par voie de composition, ce serait mal s'y prendre et faire fausse route, mon cher Hermogène.

HERMOGÈNE.

Très probablement, Socrate.

SOCRATE.

Quoi donc, te croirais-tu capable de procéder à de semblables divisions? Pour moi, je n'ai pas en moi cette confiance.

HERMOGÈNE.

Ni moi non plus, assurément.

SOCRATE.

Laissons donc cela : ou bien, veux-tu que nous le tentions et y fassions de notre mieux, quelque peu de succès que nous devions espérer, en nous expliquant bien d'avance, comme nous l'avons déjà fait pour les dieux ? Sans rien savoir de la vérité, nous voulions seulement, disions-nous, essayer d'interpréter les opinions des hommes à leur égard ; de même à présent, disons-nous à nous-mêmes que si nous devons jamais, nous ou d'autres, parvenir à des résultats satisfaisants sur cette question, ce ne peut être que par le moyen dont nous avons parlé. Mais enfin, il faut, comme on dit, nous y employer de toutes nos forces. Que t'en semble?

HERMOGÈNE.

Je suis tout à fait de ton avis.

SOCRATE.

Il peut sembler ridicule, Hermogène, de dire que des lettres, des syllabes, fassent connaître les choses par imitation. Il faut bien, pourtant, qu'il en soit ainsi. Nous n'avons rien de mieux à dire sur la vérité des mots primitifs, à moins de faire comme les auteurs de tragédies, qui ont recours dans l'embar-

ras aux machines de théâtre et font apparaître les dieux, et de nous tirer d'affaire en alléguant que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont institué les premiers noms, et que par conséquent ces noms sont convenables. Sera-ce là notre meilleur et dernier argument, ou bien en reviendrons-nous à notre supposition de tout à l'heure, que ces noms nous sont venus de certains peuples barbares, plus anciens que nous? Ou dirons-nous enfin que l'antiquité de ces mots les dérobe à nos recherches, comme les mots barbares? Ce seraient là autant d'excuses, et de fort bonnes, pour celui qui ne voudrait pas rendre raison de la propriété des mots primitifs. Cependant, tant qu'on ignore, par quelque raison que ce soit, en quoi consiste la justesse de ces mots, il est impossible de rien connaître aux mots dérivés, qui ne peuvent s'expliquer que par les primitifs. Il est donc évident que quiconque se prétend habile dans l'intelligence des dérivés, doit pouvoir donner l'explication la plus complète et la plus claire des mots primitifs, ou s'attendre à ne dire sur les autres que des sottises. Es-tu d'un autre avis?

HERMOGÈNE.

En aucune façon, Socrate.

SOCRATE.

Pour moi, les idées que je me fais sur les mots primitifs me paraissent à moi-même téméraires et bizarres. Je te les dirai si tu veux. Si, de ton côté, tu as quelque chose de mieux à proposer, tu voudras bien m'en faire part.

HERMOGÈNE.

Volontiers. Explique-toi toujours hardiment.

SOCRATE.

D'abord il me semble voir dans la lettre ρ l'instrument propre à l'expression de toute espèce de mouvement. Mais à propos du *mouvement*, κίνησις, nous n'avons pas dit d'où vient ce mot. Il est clair que ce doit être de ἴεσις, *élan* : car autrefois au lieu de l'η, on se servait de l'ε. Quant au κ qui commence le mot, il vient de κίειν, verbe étranger qui signifie *aller*, ἰέναι. Ainsi, si l'on savait le mot ancien, ce mot transporté exactement dans notre langue donnerait ἴεσις; aujourd'hui on dit κίνησις, à cause du verbe étranger κίειν, du changement de l'ε en η, et de l'insertion du ν; mais il faudrait dire, à la rigueur, κίεσις. Le mot στάσις, *repos*, exprime la négation du mouvement, et n'est ainsi prononcé que pour l'élégance *. Mais,

* Socrate dérive sans doute στάσις de ἄιεσις, en ajoutant στ, et en retranchant l'ι et l'ε.

pour revenir, je disais que l'auteur des noms a trouvé dans la lettre ρ un excellent instrument pour rendre le mouvement, à cause de la mobilité de cette lettre. Aussi s'en est-il souvent servi à cette fin. Il a d'abord imité le mouvement, au moyen de cette lettre, dans les mots qui expriment l'action de *couler*, ῥεῖν, *cours*, ῥοή; en suite, dans τρόμος, *tremblement*, τραχύς, *âpre*; dans les verbes κρούειν, *frapper*, θραύειν, *blesser*, ἐρείκειν, *briser*, θρύπτειν, *broyer*, κερματίζειν, *morceler*, ῥυμβεῖν, *faire tournoyer*; c'est par la lettre ρ qu'il a donné à tous ces mots leur principale force d'imitation. Il avait remarqué, en effet, que c'est la lettre qui oblige la langue à se mouvoir et à vibrer le plus rapidement; et c'est pour cette raison qu'il a dû l'employer à l'expression de semblables idées. La lettre ι convenait à tout ce qui est fin, subtil, et capable de pénétrer les autres choses; aussi est-ce par l'ι que l'auteur des noms imite, dans ἰέναι et ἴεσθαι, l'action d'*aller*. C'est par les lettres sifflantes, φ, ψ, σ et ζ, qu'il rend tout ce qui présente l'idée du souffle, ψυχρόν, *froid*, ζέον, *bouillant*, σείεσθαι, *agiter*, et enfin σεισμός, *agitation*. Il emploie aussi ces mêmes lettres le plus possible quand il veut exprimer un objet *gonflé* τὸ φυσῶδες. Il aura également trouvé dans la pression que les lettres δ et τ font éprouver à

la langue, quelque chose de très convenable à l'imitation de ce qui *lie* ou *arrête*, δεσμός, στάσις. Ayant observé que dans l'articulation du λ la langue glisse, il en a formé par imitation les mots λεῖον, *lisse*, ὀλισθαίνειν, *glisser*, λιπαρόν, *luisant d'embonpoint*, κολλῶδες, *gluant*, et une foule d'autres. Le γ ayant la propriété d'arrêter ce mouvement de la langue, il l'a fait servir, réuni au λ, à l'imitation des choses *visqueuses*, *douces*, *collantes*, γλίσχρον, γλυκύ, γλοιῶδες. A l'égard du ν, remarquant que cette lettre retient la voix à l'intérieur, il en a fait, en imitant l'idée par le son, l'*intérieur*, le *dedans*, ἔνδον, ἐντός. Il a mis un α dans le mot μέγας, *grand*, et un η dans le mot μῆκος, *longueur*, parce que ce sont deux grands sons. Pour στρογγύλον, *rond*, il avait besoin de la lettre ο; aussi l'y a-t-il fait dominer. Partout il a accommodé à la nature des différents êtres les lettres et les syllabes des noms qu'il leur donnait, et dont il formait ensuite d'autres noms, toujours par imitation.

Voilà, Hermogène, en quoi consiste, à ce qu'il me semble, la propriété des noms; si toutefois Cratyle, qui nous écoute, n'est pas d'un autre avis.

HERMOGÈNE.

Véritablement, Socrate, Cratyle m'a cent fois mis à la torture, comme je te le disais tout à

l'heure, en m'assurant que les noms ont une propriété naturelle, sans expliquer en quoi elle consiste; de sorte que je ne pouvais découvrir si c'était à dessein ou malgré lui qu'il en parlait en termes si obscurs. Maintenant, Cratyle, tu vas me déclarer devant Socrate, si tu admets ce qu'il vient d'avancer sur ce sujet, ou si tu as quelque chose de mieux à nous dire; en ce cas, parle, afin de t'instruire par les réponses de Socrate, ou de nous instruire toi-même tous les deux.

CRATYLE.

Quoi donc, Hermogène, te semble-t-il aisé d'apprendre ou d'enseigner si vite quelque chose que ce soit, et surtout une chose qui paraît être des plus grandes et des plus ardues?

HERMOGÈNE.

Non, sans doute, je ne le pense pas; mais j'aime ce mot d'Hésiode : c'est toujours la peine d'*ajouter peu de chose à peu de chose* *. Si donc il t'est possible de nous aider tant soit peu, ne t'y refuse pas, de grâce, et rends-nous ce service, à Socrate et à moi.

SOCRATE.

D'abord, Cratyle, je ne prétends, quant à moi,

* Hésiode, *Trav. et Jours*, v. 359.

rien garantir de tout ce que je viens d'avancer; je n'ai fait que considérer avec Hermogène ce qui me venait à l'esprit; as-tu quelque chose de plus satisfaisant, dis-le-moi hardiment comme à un homme disposé à recevoir tes idées. Je ne serais, d'ailleurs, nullement surpris de te voir réussir mieux que moi; car tu me parais avoir étudié tout cela et par toi-même et dans les leçons d'autrui. Si donc tu possèdes quelque théorie meilleure, tu peux m'inscrire au nombre de tes disciples sur la question de la propriété des noms.

CRATYLE.

Il est bien vrai, Socrate, que je me suis occupé de cette question; il se pourrait aussi que je fisse de toi mon disciple. Mais j'ai grand'peur qu'il n'arrive tout le contraire, et que je n'aie plutôt à te répondre ce que dit Achille à Ajax, dans les *Prières** : « Fils de Télamon, divin et puissant Ajax, tout ce que tu as dit part d'un noble cœur. » Et moi, Socrate, je trouve réellement que tu parles comme un oracle, soit que tu aies pris cette inspiration auprès d'Euthyphron, soit que quelque muse habite en toi, ignorée de toi-même jusqu'à ce jour.

* C'est ainsi qu'on désignait alors l'*ambassade auprès d'Achille*, dans l'*Iliade*, liv. IX, v. 644.

SOCRATE.

O mon cher Cratyle! je suis tout le premier à m'étonner de mon savoir, et à m'en méfier. Aussi serais-je d'avis de revenir sur tout ce que j'ai dit pour l'examiner de nouveau; car, il n'y a pire erreur que celle où l'on s'induit soi-même, puisqu'alors nous sommes inséparables du trompeur qui nous suit partout. Il convient donc de revenir souvent sur ce que l'on a avancé, et de s'appliquer, comme dit ton poëte *, à *voir devant et derrière soi.* Ainsi revenons sur ce que nous avons dit tout à l'heure : la propriété du nom, disions-nous, consiste à représenter la chose telle qu'elle est. Tenons-nous cette définition pour vraie?

CRATYLE.

Assurément, elle me semble vraie, Socrate.

SOCRATE.

Les mots sont donc faits pour enseigner?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et ne disons-nous pas qu'il y a un art des noms et des artisans de noms?

* *Iliade,* liv. I, v. 343; liv. III, v. 109.

CRATYLE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et lesquels?

CRATYLE.

Ceux que tu disais en commençant, les législateurs.

SOCRATE.

Or, n'en est-il pas de cet art, parmi les hommes, comme de tous les autres? Voici ce que je veux dire : les peintres, par exemple, ne sont-ils pas les uns meilleurs, les autres pires?

CRATYLE.

Certainement.

SOCRATE.

Les meilleurs ne sont-ils pas ceux qui font le mieux leur ouvrage, c'est-à-dire l'imitation des êtres vivants? les autres ne sont-ils pas ceux qui s'en acquittent plus mal? Parmi les architectes, les uns font aussi leurs maisons plus belles, les autres moins belles?

CRATYLE.

Sans contredit.

SOCRATE.

Hé bien, les législateurs font-ils leurs œuvres, les uns meilleures, les autres pires?

CRATYLE.

Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE.

Quoi, tu ne trouves pas qu'il y ait des lois meilleures, d'autres moins bonnes?

CRATYLE.

Point du tout.

SOCRATE.

Et pour les noms, il n'y en a pas non plus, à ton sens, de plus justes les uns que les autres?

CRATYLE.

Du tout.

SOCRATE.

Dès lors, tous les noms sont justes?

CRATYLE.

Oui, tous ceux du moins qui sont des noms.

SOCRATE.

Comment? Et ce nom d'*Hermogène* dont il était question tout à l'heure! Faut-il avouer, ou que ce n'est pas là le nom de notre ami, qui n'appartient pas à la race d'Hermès, ou que du moins ce n'est pas son vrai nom?

CRATYLE.

Je ne crois pas, Socrate, qu'il lui appartienne réellement; il semble seulement lui appartenir; ce sera plutôt celui de quelque autre individu dont la nature est telle que ce nom la suppose.

SOCRATE.

Dire que notre ami que voici est Hermogène, n'est-ce pas dire faux? A moins peut-être qu'il ne

soit impossible de dire qu'il est Hermogène, s'il ne l'est pas.

CRATYLE.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Ta pensée serait-elle qu'en aucun cas il n'est possible de dire faux *? Est-ce là ce que tu veux dire? Cette opinion a trouvé, mon cher Cratyle, et trouve encore bien des partisans.

CRATYLE.

En effet, Socrate, quand je dis ce que je dis, puis-je dire ce qui n'est pas? Dire le faux, ne serait-ce pas dire ce qui n'est pas?

SOCRATE.

Voilà, mon cher, un raisonnement trop raffiné pour moi et pour mon âge. Réponds-moi seulement sur cette question : s'il est impossible de dire le faux, n'est-il pas possible de parler faux?

CRATYLE.

Je n'admets pas même qu'on puisse parler faux.

SOCRATE.

Ni s'énoncer, ni interpeller quelqu'un à faux? Si, par exemple, un homme qui te rencontre en

* Voyez plus haut, p. 5.

voyage, disait, en te prenant la main : Salut, étranger athénien, Hermogène, fils de Smicrion; appellerais-tu cela dire, parler, s'énoncer, ou bien interpeller, non pas toi, mais Hermogène, ou personne enfin?

CRATYLE.

Pour moi, Socrate, je ne verrais là que de vains sons.

SOCRATE.

Je n'en veux pas davantage : l'homme qui émettrait ces sons, mentirait-il ou dirait-il la vérité, ou seulement une partie de vrai et une partie de faux? Car cela me suffirait encore.

CRATYLE.

Moi, je dirais que cet homme ne fait que du bruit, ne fait que battre l'air inutilement, comme celui qui frappe sur un vase d'airain.

SOCRATE.

Voyons donc, Cratyle, si nous pourrons nous entendre. Admets-tu que le nom et l'objet nommé soient deux choses distinctes?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Accordes-tu aussi que le nom est en quelque manière une image de la chose?

CRATYLE.

Certainement.

SOCRATE.

Sans doute tu conviens que les peintures sont aussi des imitations d'un autre genre.

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Voyons donc; il faut que je n'entende pas ton idée, qui d'ailleurs peut être fort juste. Est-il ou n'est-il pas possible de rapporter et d'attribuer respectivement ces deux sortes d'imitations, savoir les noms et les peintures, aux objets qu'elles reproduisent?

CRATYLE.

Oui, cela est possible.

SOCRATE.

Remarque bien ceci. D'abord, je puis rapporter l'image de l'homme à l'homme, celle de la femme à la femme, et ainsi du reste.

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Je puis aussi rapporter, tout au contraire, l'image de l'homme à la femme et celle de la femme à l'homme.

CRATYLE.

Cela est encore possible.

SOCRATE.

Ces applications différentes seront-elles justes l'une et l'autre, ou seulement l'une des deux?

CRATYLE.

L'une des deux seulement.

SOCRATE.

C'est-à-dire, je pense, celle qui rapportera à chaque objet ce qui lui appartient et lui ressemble.

CRATYLE.

C'est mon opinion.

SOCRATE.

Pour ne pas nous faire l'un a l'autre des querelles de mots, amis comme nous le sommes, accorde-moi ce que je vais te dire : lorsqu'on applique à une chose une image qui lui ressemble, que l'image soit un nom ou la représentation d'un être animé, je dis que cette application est faite avec propriété; et si c'est de noms qu'il s'agit, je dis de plus qu'elle est vraie. Je dis que l'application est impropre quand elle rapporte le dissemblable au dissemblable, et en outre qu'elle est fausse si c'est l'application d'un nom.

CRATYLE.

Mais il se pourrait bien, Socrate, que ce défaut de propriété dans l'application ne se rencontrât que dans la peinture, et que le

rapport des noms aux choses fût toujours juste.

SOCRATE.

Que dis-tu? Y a-t-il la moindre différence? Un homme vient et dit à un autre: Voici ton image; ne peut-il pas lui montrer en effet son image, ou lui montrer celle d'une femme? J'appelle montrer offrir une chose au sens de la vue.

CRATYLE.

Fort bien.

SOCRATE.

Mais quoi, le même homme ne pourrait-il pas venir dire à l'autre: ceci est ton nom? Il est entendu que le nom est une imitation comme le tableau. Cet homme pourrait donc dire: ceci est ton nom, et offrir au sens de l'ouïe un mot qui serait en effet l'image de son interlocuteur, en disant *homme*, ou au contraire, en disant *femme*, prononcer un nom qui représenterait la partie femelle du genre humain. Cela ne peut-il pas arriver, et n'arrive-t-il pas quelquefois?

CRATYLE.

Je veux bien t'accorder encore cela.

SOCRATE.

Et tu fais bien, mon ami, s'il en est réellement ainsi; il ne faut pas nous épuiser en chicanes. Si donc l'application du nom à l'objet peut être faite avec propriété ou être impropre, nous conviendrons d'appeler la pre-

mière vraie, et la seconde fausse. Mais s'il est possible de faire des noms une application impropre, et de les rapporter à des choses auxquelles ils ne conviennent pas, on en peut faire autant des verbes. Et si cela est vrai des noms et des verbes, cela l'est aussi des phrases; car les phrases sont un assemblage des uns et des autres. Qu'en penses-tu, Cratyle?

CRATYLE.

Je pense comme toi, Socrate, et je crois que tu as raison.

SOCRATE.

Maintenant si nous comparons les mots primitifs à des images, il peut se faire qu'on donne à une peinture toutes les formes et toutes les couleurs qui conviennent au modèle, comme aussi on peut ne pas les donner toutes, en négliger ou en ajouter quelques-unes, tantôt plus, tantôt moins. N'est-il pas vrai?

CRATYLE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et celui qui saura les rendre toutes, fera de beaux dessins et de beaux tableaux; celui au contraire qui en ajoutera ou en retranchera, fera aussi des dessins et des tableaux, mais de mauvais.

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Hé bien, si celui qui veut imiter la nature des choses au moyen des syllabes et des lettres, réunit toutes celles qui conviennent, l'image qui en résultera ne sera-t-elle pas bonne? et cette image n'est autre chose que le nom. Si au contraire il omet ou ajoute tant soit peu de lettres ou de syllabes, n'est-il pas vrai qu'il en résultera encore une image, mais qui ne sera pas bonne? en sorte qu'il y aura des noms bien faits, et de mal faits.

CRATYLE.

Peut-être.

SOCRATE.

Peut-être donc se trouvera-t-il de bons et de mauvais faiseurs de noms?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et ne les appelions-nous pas législateurs?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Peut-être donc en sera-t-il de cet art comme de tous les autres arts : il y aura de bons législateurs et de mauvais; c'est la conséquence de tout ce que nous venons de reconnaître.

CRATYLE.

C'est fort bien; mais tu vois, Socrate, que lorsque nous avons formé les noms, suivant les lois de l'art de la grammaire, avec l'*a*, le *b*, ou autres lettres, si nous venons à ajouter, retrancher, ou seulement déplacer quelqu'un de ces éléments, on ne pourra plus dire que nous écrivons ce mot, et que seulement nous ne l'écrivons pas comme il faut; je dis que nous ne l'écrivons plus du tout, et qu'il devient tout autre du moment qu'on lui a fait subir quelqu'une de ces modifications.

SOCRATE.

J'ai bien peur, Cratyle, que cette manière de voir ne soit pas juste.

CRATYLE.

Comment cela?

SOCRATE.

Il se peut bien qu'il en soit comme tu le dis, pour tout ce dont l'existence ou la non-existence dépend d'un nombre déterminé. Par exemple, si à dix, ou à tout autre nombre, tu ajoutes ou tu retranches quelque chose, tu as aussitôt un nombre différent. Mais la justesse d'une chose qui consiste, comme l'image, dans certaine qualité, n'est pas aux mêmes conditions. Au contraire, pour être image, il ne faut pas que l'image représente complétement la chose imitée. Vois si j'ai raison :

y aurait-il réellement ces deux choses, savoir Cratyle et l'image de Cratyle, si quelque divinité avait représenté dans l'image non-seulement la couleur et la forme du modèle, comme font les peintres, mais encore tout l'intérieur de ta personne, tel qu'il est, avec le même degré de mollesse et de chaleur, même mouvement, même âme, même raison; en un mot, si elle t'avait reproduit tout entier, et que, la copie achevée, elle l'eût placée auprès de toi, y aurait-il là Cratyle et l'image de Cratyle, ou bien deux Cratyles?

CRATYLE.

Il me semble, Socrate, que cela ferait deux Cratyles.

SOCRATE.

Tu vois donc, mon ami, que nous devons modifier l'idée que nous nous étions faite de la propriété d'une image; et ne pas vouloir à toute force que ce ne soit plus une image, dès qu'il y manque quelque chose ou qu'il s'y trouve quelque chose de trop. Ne sens-tu pas de combien il s'en faut que les images renferment exactement tout ce qui se rencontre dans leurs modèles?

CRATYLE.

Si fait.

SOCRATE.

Véritablement, Cratyle, ce serait une plaisante aventure si les choses et leurs noms devenaient semblables de tout point. Tout se trouverait double, et il n'y aurait plus moyen de distinguer où serait le nom et où serait la chose.

CRATYLE.

Tu as raison.

SOCRATE.

Consens donc, sans hésiter davantage, brave Cratyle, à reconnaître des noms qui conviennent aux choses et d'autres qui ne leur conviennent pas; et n'exige pas qu'ils renferment toutes les lettres nécessaires pour les rendre de tout point conformes à ce qu'ils désignent; mais plutôt accorde-nous que, dans un mot, peut être introduite telle lettre qui ne soit pas convenable; et si une lettre dans un mot, un mot dans la phrase; si un mot dans la phrase, une phrase dans le discours, sans qu'il faille contester pour cela que les mots et le discours expriment la chose, du moment que l'on y trouve le caractère distinctif de cette chose, comme nous l'avons trouvé en examinant les noms des lettres; car tu te rappelles ce que nous en avons dit précédemment Hermogène et moi.

CRATYLE.

Oui, je m'en souviens.

SOCRATE.

La chose sera donc nommée, si ce caractère se retrouve dans le nom, lors même que tous les traits convenables n'y seraient pas rassemblés; le nom sera bon, si ces traits y sont tous; mauvais, s'il n'y en a que fort peu. Consentons à reconnaître encore là le discours, cher Cratyle, si nous ne voulons pas payer l'amende, comme à Égine, quand on se trouve encore en route à une certaine heure de la nuit; car on pourrait dire que nous sommes en vérité bien lents à arriver des noms aux choses. Ou bien, cherche une autre explication de la propriété du nom, et conteste-nous qu'il soit la représentation des choses au moyen des lettres et des syllabes : car, enfin, tu ne peux, sans te contredire toi-même, maintenir à la fois ce que tu disais et ce que tu viens de m'accorder.

CRATYLE.

Tout cela, Socrate, me paraît bien dit, et je l'admets.

SOCRATE.

Puisque nous voilà d'accord, poursuivons. Pour que le nom soit bien fait, disions-nous, il faut qu'il renferme les lettres convenables?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et ces lettres sont celles qui ont de la ressemblance avec les objets.

CRATYLE.

Soit.

SOCRATE.

Voilà pour les mots bien faits. Quant aux autres, il faut bien encore, puisqu'enfin ce sont des images, que la plupart des lettres dont ils se composent, soient convenables et conformes aux choses; mais en même temps ils en renfermeront d'autres qui ne le seront pas, et c'est par là que ces noms devront être estimés mauvais. Est-ce ainsi que nous l'entendons?

CRATYLE.

Je ne le contesterai pas, Socrate, moi qui ne voudrais pas même avouer pour nom tout nom qui ne serait pas bien fait.

SOCRATE.

N'admets-tu pas que le nom doit être une représentation de l'objet?

CRATYLE.

Sans doute.

SOCRATE.

Et trouves-tu que l'on puisse dire des noms

que les uns sont primitifs, les autres formés de ceux-là?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Mais si ces primitifs doivent être autant de représentations de leurs objets, conçois-tu un meilleur moyen de les rendre tels que de les faire aussi semblables que possible à ce qu'ils doivent exprimer? Ou bien aimes-tu mieux dire avec Hermogène, et beaucoup d'autres, que les noms sont des conventions qui ne représentent rien qu'à ceux entre lesquels la convention s'est faite et qui avaient connu d'abord les choses elles-mêmes, que la convention en un mot fait toute la propriété des noms, et qu'il est fort indifférent qu'on les ait établis comme nous voyons qu'on l'a fait, ou bien tout au rebours; comme si nous appelions grand ce que nous appelons petit, et petit ce que nous appelons grand? Laquelle de ces doctrines préfères-tu?

CRATYLE.

Sans comparaison, Socrate, il vaut mieux représenter les choses par l'imitation que d'une façon entièrement arbitraire.

SOCRATE.

Fort bien. Mais pour que les noms soient con-

formes aux choses, n'est-il pas nécessaire que les lettres aussi soient naturellement semblables aux choses, puisque c'est avec les lettres que les noms primitifs doivent être formés? Je m'explique : aurait-on jamais pu rendre le tableau dont nous parlions tout à l'heure, semblable au modèle qu'il représente, si la nature n'eût fourni pour le composer des couleurs pareilles à celles du modèle? L'aurait-on pu?

CRATYLE.

Nullement.

SOCRATE.

Et de même, les noms ressembleraient-ils jamais à quoi que ce fût, si les éléments qui les composent ne se trouvaient pas avoir naturellement de la ressemblance avec les choses dont les noms nous offrent l'image; et ces éléments, ne sont-ce pas les lettres?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Suis-moi donc maintenant dans la même recherche où je suis entré avec Hermogène. Par exemple, trouves-tu que nous ayons raison de dire que la lettre ρ est propre à exprimer le changement de lieu, le mouvement, la rudesse?

CRATYLE.

Assurément.

SOCRATE.

Et la lettre λ à exprimer ce qui est poli, doux, et les autres qualités analogues dont nous avons parlé?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Tu sais sans doute que ce que nous appelons σκληρότης, *rudesse*, les Érétriens l'appellent σκληροτήρ.

CRATYLE.

Je le sais.

SOCRATE.

Ce ρ et ce ς ressemblent-ils donc à la même chose? Le mot présente-t-il la même idée à ceux qui le terminent en ρ, et à nous qui le terminons en ς, ou le sens est-il différent?

CRATYLE.

Il est clair que c'est le même sens.

SOCRATE.

Cela viendrait-il de ce que le ρ et le ς sont semblables entre eux, ou de ce qu'ils ne le sont pas?

CRATYLE.

De ce qu'ils sont semblables.

SOCRATE.

Semblables absolument?

CRATYLE.

Du moins, je pense, pour l'expression du mouvement.

SOCRATE.

Mais ce λ placé dans le mot σκληρότης n'exprime-t-il pas le contraire de la rudesse?

CRATYLE.

Peut-être en effet n'est-il pas bien à sa place, Socrate. Tu as assez retranché ou ajouté de lettres, partout où il le fallait, dans les explications que tu as données à Hermogène; et pour moi, je trouvais que tu faisais bien; de même ici, peut-être faudrait-il substituer un ρ au λ.

SOCRATE.

Je suis de ton avis; mais quoi, de la façon dont nous prononçons aujourd'hui ce mot σκληρόν, *rude*, est-ce que nous ne nous comprenons pas mutuellement? Toi-même, ne l'entends-tu pas en ce moment même où je le prononce?

CRATYLE.

Je l'entends, cher Socrate, à cause de l'usage.

SOCRATE.

Mais quand tu dis l'usage, crois-tu parler d'autre chose que d'une convention? L'usage ne consiste-t-il pas en ce que, quand je prononce un mot, je conçois quelque chose, et

que toi, en même temps, tu reconnais que c'est à cette chose que je pense? Ne l'entends-tu pas ainsi?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Si donc tu reconnais l'objet lorsque je prononce un mot, je me suis fait comprendre de toi.

CRATYLE.

Il est vrai.

SOCRATE.

Et pourtant c'est au moyen de quelque chose qui ne ressemble pas à ce que j'ai en pensée lorsque je parle, s'il est vrai, comme tu l'avoues, que la lettre λ n'ait rien qui ressemble à la rudesse. Qu'y a-t-il là autre chose qu'une convention que tu as faite avec toi-même, et qui devient pour toi la règle unique de la propriété du nom, s'il est vrai que les lettres une fois reçues par l'usage et la convention désignent aussi bien ce qu'elles n'imitent pas que ce qu'elles imitent? Et quand même l'usage ne serait pas une pure convention, toujours ne faudrait-il pas faire dépendre la signification de la ressemblance, mais de l'usage. Car c'est l'usage, à ce qu'il paraît, qui désigne les choses, par le dissemblable comme par le semblable. Ainsi, Cratyle, puisque nous

sommes d'accord sur tout ceci; car ton silence est pour moi un consentement; il nous faut bien reconnaître que la convention et l'usage contribuent pour quelque chose au choix des termes dont nous nous servons pour exprimer nos pensées. Prenons, par exemple, les noms de nombre. Où trouverais-tu pour chaque nombre un nom qui lui ressemblât, si tu ne t'en rapportais un peu sur la propriété des noms à un accord, à une convention faite avec toi-même? Pour moi, j'aime sans doute que les noms ressemblent autant que possible aux objets; mais en vérité il faut prendre garde, comme disait Hermogène, de trop faire violence aux mots pour les ramener à cette ressemblance, et on est souvent contraint, pour en justifier le sens, d'en appeler tout simplement à la convention. Mais le nom le mieux fait est celui qui se compose entièrement, ou du moins en grande partie, d'éléments semblables aux choses, car ce sont là ceux qui conviennent; le nom le plus mal fait est celui qui n'en renferme aucun. Dis-moi maintenant quelle vertu nous devons reconnaître aux noms et quel est le bien qu'ils produisent.

CRATYLE.

Je crois, Socrate, qu'ils ont la vertu d'enseigner, et qu'on peut dire, sans restriction,

que qui sait les noms sait aussi les choses.

SOCRATE.

Peut-être, Cratyle, l'entends-tu en ce sens, que quand on sait ce qu'est le nom, comme le nom est semblable à la chose, on sait également ce qu'est celle-ci, puisque la connaissance des choses qui se ressemblent appartient à une seule et même science. Telle est, je crois, ta pensée, quand tu dis que qui sait le nom sait aussi la chose.

CRATYLE.

C'est cela même.

SOCRATE.

Voyons donc ce que c'est que cette manière d'enseigner les choses dont tu viens de parler, et s'il n'y en a pas une autre, quoique inférieure à celle-ci, ou bien si celle-ci est la seule. De ces deux opinions, quelle est la tienne?

CRATYLE.

La dernière, savoir qu'il n'existe absolument pas d'autre enseignement, que celui dont nous avons parlé est unique et qu'il est excellent.

SOCRATE.

Mais crois-tu que ce soit là en quoi consiste l'art de trouver les choses, et que celui qui a trouvé les noms ait aussi découvert les choses qu'ils désignent, ou enfin, que si telle est la

méthode pour apprendre, il n'y en ait pas une autre pour chercher et pour découvrir.

CRATYLE.

Non, l'unique méthode de recherche et d'invention est encore celle dont nous parlons.

SOCRATE.

Supposons donc, Cratyle, un homme qui, dans la recherche de la nature des choses, ne prendrait d'autres guides que les noms. Ne penses-tu pas qu'il courrait grand risque de se tromper?

CRATYLE.

Comment cela?

SOCRATE.

Il est bien clair, disons-nous, que celui qui a composé les noms les a formés d'après la manière dont il concevait les objets eux-mêmes; n'est-il pas vrai?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Et si celui-là ne les concevait pas bien, et qu'il leur ait donné des noms conformes à sa manière de les concevoir, que pouvons-nous faire en le suivant, que de nous tromper?

CRATYLE.

Mais, Socrate, il n'en peut être ainsi. Il faut de toute nécessité ou bien que celui qui établit

les noms, les établisse avec la connaissance des choses, ou bien, comme je disais tout à l'heure, qu'il n'y ait pas absolument de nom. Et la meilleure preuve que l'auteur des noms ne s'est pas trompé, c'est cette concordance qu'il a su mettre entre tous. N'avais-tu pas toi-même cette pensée quand tu nous faisais remarquer l'analogie et la tendance commune de tous les noms?

SOCRATE.

Mais cela même, mon cher Cratyle, n'est pas encore une apologie suffisante. Il serait tout simple que si celui qui a établi les noms avait commencé par commettre une erreur, il y eût ramené par force et fait concorder tout le reste; il n'y aurait là rien d'étonnant; de même que dans la construction d'une figure géométrique, si l'on part d'une erreur légère et presque insensible, il faut que toute la suite y réponde. Chacun doit donc en toute chose s'assurer par la plus sérieuse réflexion et le plus soigneux examen, si le principe est juste ou s'il ne l'est point; et c'est quand le principe est une fois bien éprouvé que toutes les conséquences doivent en découler naturellement. Au reste, je serais un peu étonné que les noms fussent parfaitement d'accord les uns avec les autres. Revenons donc à ce que nous avons précédemment examiné. Nous disions

que les noms nous représentent le monde comme livré à un mouvement et à un flux universel. N'est-ce pas là le sens que tu leur attribues?

CRATYLE.

Assurément, et ce sens est tout à fait juste.

SOCRATE.

Reprenons d'abord le mot ἐπιστήμη, *science*; c'est un mot ambigu, mais qui paraît exprimer plutôt l'*arrêt* de l'âme *sur* les choses, ἵστησιν ἐπί, que son mouvement de concert avec elles, en sorte qu'il vaudrait mieux prononcer le commencement, comme on le fait aujourd'hui, et au lieu de retrancher l'ε *, ajouter un ι : ἐπιϊστήμη. Le mot βέβαιον, *stable*, semble offrir l'image d'une *base*, βάσις, d'un état stationnaire et non pas du mouvement. Ἱστορία, *histoire*, paraît signifier ce qui *arrête le mouvement*, ἵστησι τὸν ῥοῦν. Πίστον, *croyable*, renferme évidemment ἱστᾶν, *arrêter*. Μνήμη, *mémoire*, indique clairement la *permanence*, μονή, dans l'âme, et non pas un mouvement. Qu'on examine en outre les mots ἁμαρτία, *erreur*, et ξυμφορά, *accident*, et on y trouvera un sens analogue à celui que nous avions donné à ξύνεσις, *compréhension*, à ἐπιστήμη, *science*, et à beaucoup d'autres qui désignent des choses dignes de

* Voyez p. 81.

louange *. A côté de ces exemples viennent se placer les mots ἀμαθία, *ignorance*, et ἀκολασία, *intempérance*. Le premier désignerait le mouvement d'un être *allant ensemble avec Dieu*, ἅμα τῷ θεῷ ἰόν; et dans le second je retrouve clairement l'*action de suivre* les choses, ἀκολουθία. De là il résulterait que les noms que nous donnons aux choses les plus mauvaises seraient entièrement semblables aux noms des choses les meilleures. Je ne doute pas qu'en s'y appliquant on ne trouvât un grand nombre d'exemples de ce genre, d'où on pourrait conclure que l'auteur des noms a voulu exprimer, non pas que les choses sont en mouvement, mais au contraire qu'elles sont immobiles.

CRATYLE.

Cependant, Socrate, tu vois que le premier sens est celui que l'auteur des noms a donné au plus grand nombre de mots.

SOCRATE.

Qu'importe, Cratyle! Allons-nous, pour nous assurer de la propriété des noms, les compter comme des cailloux de scrutin, et tenir pour vrai le sens indiqué par le plus grand nombre?

* Les étymologies auxquelles Socrate fait allusion paraissent être, pour ἁμαρτία, ὁμαρτεῖν, *aller de compagnie*, ou ἀμάῤῥοια, *flux simultané*; et pour συμφορά, σὺν φέρεσθαι, *être porté avec*.

CRATYLE.

Cela ne serait pas fort raisonnable.

SOCRATE.

Non assurément, mon ami. Mais restons-en là sur ce sujet, et voyons si nous serons encore du même avis sur une autre question. Dis-moi, ne sommes-nous pas convenus que ceux qui, à diverses époques, ont institué les noms, soit chez les Grecs, soit chez les Barbares, sont réellement des législateurs, et que l'art auquel appartient cette institution est celui de la législation ?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Les premiers législateurs, qui ont institué les premiers noms, l'ont-ils fait avec la connaissance des choses qu'ils nommaient ou sans cette connaissance ?

CRATYLE.

Je crois, moi, qu'ils avaient cette connaissance.

SOCRATE.

Et sans doute, cher Cratyle, ils n'auraient pu établir les noms, si elle leur eût manqué ?

CRATYLE.

Je ne le pense pas.

SOCRATE.

Eh bien, revenons au point d'où nous sommes

partis. Tu disais, si tu t'en souviens, qu'on ne peut établir un nom qu'autant que l'on connaît la nature de l'objet auquel on le donne Maintiens-tu cette opinion?

CRATYLE.

J'y persiste.

SOCRATE.

Et tu attribues également cette connaissance préalable des choses à l'auteur des mots primitifs?

CRATYLE.

Assurément.

SOCRATE.

Mais au moyen de quels noms aurait-il appris ou trouvé les choses, puisque les premiers mots n'existaient pas encore, et que, d'autre part, nous avons dit qu'on ne peut apprendre ou trouver les choses qu'après avoir appris ou trouvé de soi-même la signification des noms?

CRATYLE.

Cela est embarrassant, Socrate.

SOCRATE.

Comment pourrions-nous dire que pour instituer les noms en législateurs, ils ont dû connaître les choses, avant qu'il y eût des noms et qu'ils en connussent aucun, s'il était vrai que l'on ne pût connaître les choses que par leurs noms?

CRATYLE.

La meilleure réponse à faire, ce serait, je pense, Socrate, de dire que c'est quelque puissance supérieure à l'humanité qui a établi les premiers noms; d'où il suivrait nécessairement que ces noms sont tout-à-fait propres aux choses.

SOCRATE.

Mais maintenant, penses-tu que celui qui les institua, soit démon, soit Dieu, ait pu se contredire lui-même? Et n'étais-tu pas de mon avis sur ceux que j'examinais tout à l'heure?

CRATYLE.

Mais c'est que ceux-là ne sont pas des noms.

SOCRATE.

Lesquels veux-tu dire? Ceux qui se rapportent à l'idée du repos ou ceux qui se rapportent à l'idée du mouvement? Car, ainsi que nous l'avons remarqué, ce n'est pas le nombre qui doit décider.

CRATYLE.

Non, cela ne serait pas juste, Socrate.

SOCRATE.

Voilà donc une guerre civile entre les noms, et chaque parti prétendra être seul légitime. Auquel donnerons-nous raison, et d'après quel principe? Ce ne pourra pas être en vertu d'autres noms, puisqu'il n'y en a point. Il devient évident qu'il faut chercher hors des noms quel-

que autre principe qui, en nous enseignant la vérité des choses, nous fasse connaître, sans le secours des noms, quels sont les véritables, ceux qui se rattachent à la première de ces doctrines, ou ceux qui se rattachent à la seconde.

CRATYLE.

A la bonne heure.

SOCRATE.

S'il en est ainsi, Cratyle, il est possible d'acquérir sans les noms la connaissance des choses.

CRATYLE.

Soit.

SOCRATE.

Et par quel moyen crois-tu que l'on puisse arriver à cette connaissance, sinon par le moyen le plus naturel et le plus raisonnable, c'est-à-dire en étudiant les choses dans leurs rapports, lorsqu'elles sont de la même famille, ou en elles-mêmes? Ce qui est étranger aux choses ne peut rien nous montrer qui ne leur soit étranger, et non pas les choses mêmes.

CRATYLE.

Cela me paraît vrai.

SOCRATE.

Suis-moi donc, par Jupiter! N'avons-nous pas souvent reconnu que les noms bien faits sont conformes à ce qu'ils désignent et sont les images des choses?

CRATYLE.

Oui.

SOCRATE.

Si donc on peut connaître les choses, et par leurs noms et en elles-mêmes, quelle est de ces deux sortes de connaissance la plus belle et la plus sûre? Est-ce de demander d'abord à l'image si elle est fidèle, et de rechercher ensuite ce qu'est la vérité qu'elle représente, ou bien de demander à la vérité ce qu'elle est en elle-même, et de s'assurer ensuite si l'image y répond?

CRATYLE.

C'est, je pense, à la vérité même qu'il faut s'adresser d'abord.

SOCRATE.

Mais de décider par quelle méthode il faut procéder pour découvrir la nature des êtres, c'est peut-être une entreprise au-dessus de mes forces et des tiennes; qu'il nous suffise d'avoir reconnu que ce n'est pas dans les noms, mais dans les choses mêmes, qu'il faut étudier les choses.

CRATYLE.

Il paraît, Socrate.

SOCRATE.

Prenons garde encore de nous laisser abuser par ce grand uombre de mots qui se rapportent au même système. Ceux qui ont institué

les noms ont beau les avoir formés d'après cette idée que tout est dans un mouvement et un flux perpétuel, car je crois qu'en effet c'était là leur pensée, il se pourrait bien qu'il n'en fût pas ainsi dans la réalité, et que les auteurs mêmes des noms, saisis d'une sorte de vertige, fussent tombés dans un tourbillon où ils nous entraînent avec eux. Voici, par exemple, cher Cratyle, une question qui me revient souvent comme en rêve : devons-nous dire que le beau et le bon existent par eux-mêmes, et toutes les choses de cette sorte?

CRATYLE.

Il me le semble, Socrate.

SOCRATE.

Je ne demande pas si un beau visage ou tout autre objet beau, car tout cela est dans un flux perpétuel, mais si le beau lui-même ne subsiste pas toujours tel qu'il est?

CRATYLE.

Il le faut bien.

SOCRATE.

S'il passait incessamment, serait-il possible de dire qu'il existe, et tel qu'il est? Tandis que nous parlons, ne serait-il pas déjà autre, et n'aurait-il pas perdu sa première forme?

CRATYLE.

Nécessairement.

SOCRATE.

Or, comment une chose pourrait-elle être, qui ne fût jamais de la même manière? Car si il y a un moment où elle demeure semblable à elle-même, il est clair que dans ce moment-là elle ne passe point. Mais si d'autre part elle subsiste toujours la même et de la même manière, comment, ne sortant en rien de son essence, pourrait-elle changer et se mouvoir?

CRATYLE.

Cela ne serait pas possible.

SOCRATE.

En outre, une pareille chose ne pourrait être connue par personne. Car, tandis qu'on approcherait pour la connaître, elle deviendrait autre; de sorte qu'il serait impossible de savoir ce qu'elle est et comment elle est. Il ne saurait y avoir de connaissance d'un objet qui n'a pas de manière d'être déterminée.

CRATYLE.

Cela est vrai.

SOCRATE.

On ne peut pas même dire qu'il puisse y avoir une connaissance quelconque, si tout change sans cesse et que rien ne subsiste. Car si cette chose même que nous nommons la connaissance ne cesse pas d'être la connaissance, la connaissance subsiste, et il y a connaissance. Mais si la forme

même de la connaissance vient à changer, elle se change en une autre forme qui n'est pas celle de la connaissance, et il n'y a plus connaissance; et, si elle change toujours, il n'y aura jamais de connaissance. Dès lors plus rien qui connaisse, ni rien qui soit connu. Mais si ce qui connaît subsiste, si ce qui est connu subsiste aussi, si le beau, si le bon subsistent, et ainsi des autres êtres de cette nature, tout cela ne ressemble guère à cette mobilité et à ce flux universel dont nous parlions tout à l'heure. Est-ce dans cette dernière opinion qu'est la vérité, ou dans celle d'Héraclite et de beaucoup d'autres avec lui *, c'est ce qu'il n'est point facile de décider. Il n'est pas d'un homme sage de se soumettre aveuglément, soi et son âme, à l'empire des mots, de leur accorder une foi entière, ainsi qu'à leurs auteurs, d'affirmer que ceux-ci possèdent seuls la science parfaite, et de porter sur soi-même et sur les choses ce merveilleux jugement qu'il n'y a rien là de stable, mais que tout change comme l'argile, que les choses sont comme des malades affligés de fluxions, et que tout est dans un écoulement perpétuel. Peut-être, cher Cratyle, en est-il ainsi; peut-être n'en est-il rien. Il faut donc regarder la chose en face et d'un œil ferme, et ne rien admettre trop facilement. N'es-tu pas

* Voyez le *Théétète*.

jeune encore, et dans l'âge de la force? Puis quand tu auras bien étudié la question, si tu en trouves une bonne solution, il faut venir m'en faire part.

CRATYLE.

Je le veux bien. En attendant tu sauras, Socrate, que j'y ai déjà réfléchi, et que tout bien pesé et considéré je préfère de beaucoup l'opinion d'Héraclite.

SOCRATE.

En ce cas, mon ami, tu voudras bien m'instruire à ton retour. Quant à présent, va à la campagne, puisque tu as fait tes préparatifs pour cela. Voilà Hermogène qui t'accompagnera.

CRATYLE.

Fort bien, Socrate; mais de ton côté pense encore au sujet qui vient de nous occuper.

LE SOPHISTE,

OU

DE L'ÊTRE.

Digitized by Google

Digitized by Google

LE SOPHISTE,

OU

DE L'ÊTRE.

Interlocuteurs :

THÉODORE, THÉÉTÈTE, UN ÉTRANGER D'ÉLÉE, SOCRATE.

THÉODORE *..

Ainsi que nous en sommes convenus hier, Socrate, nous arrivons ponctuellement, Théétète et moi ; et voici un étranger que nous amenons avec nous. Natif d'Élée, il est de l'école de Parménide et de Zénon : c'est un philosophe.

SOCRATE.

Eh que sais-tu, cher Théodore, si, au lieu

* Théodore de Cyrène, musicien, astronome, et surtout géomètre distingué, dont Platon, au rapport de Diogène de Laërte, avait suivi les leçons à Cyrène. Théodore figure aussi dans le *Politique* et dans le *Théétète*, où il défend les opinions de Protagoras.

d'un étranger, ce n'est pas un dieu que tu nous amènes, suivant ce que dit Homère : que les dieux, et surtout celui qui protége les étrangers, se sont faits maintes fois les compagnons des mortels justes et vertueux, pour venir observer les iniquités et la bonne conduite des hommes*. Ainsi, il se pourrait bien que tu eusses en ce moment pour compagnon quelqu'un de ces êtres supérieurs, qui serait venu examiner par lui-même et réfuter nos misérables raisonnements, une sorte de dieu de la réfutation.

THÉODORE.

Non, Socrate, ce n'est pas là le caractère de cet étranger; il est plus indulgent que les disputeurs de profession. Quant à moi, si je ne vois pas un dieu en lui, du moins je le tiens pour divin; je tiens pour tel tout philosophe.

SOCRATE.

Et tu as raison, mon ami. Je crains seulement que cette race d'hommes ne soit guère plus facile à reconnaître que la race même des dieux. Ces personnages (je ne parle pas des faux philosophes, mais des vrais) voyagent de ville en ville, en laissant tomber d'en haut leurs regards sur la vie qu'on mène en ces régions inférieures, et l'ignorance les fait paraître

* Homère, *Od.*, VII, 485; IX, 270.

sous des aspects très-divers. Les uns ne font d'eux aucun cas, les autres en font un cas infini. Ils semblent à ceux-ci des politiques, à ceux-là des sophistes. Enfin il y a des gens qui les prennent tout simplement pour des fous achevés. Sur quoi, je demanderais volontiers à notre étranger, avec son agrément, comment on considère et comment on nomme tout cela dans son pays.

THÉODORE.

De quoi veux-tu parler?

SOCRATE.

Du sophiste, du politique et du philosophe.

THÉODORE.

Mais qu'y a-t-il là qui t'embarrasse et qui te suggère cette question?

SOCRATE.

Le voici : je voudrais savoir si, chez notre hôte, tous ces noms représentent un seul objet ou deux, ou bien encore, puisqu'il y a trois noms, si, distinguant de même trois classes d'individus, on attache à chaque nom séparément une idée particulière.

THÉODORE.

Il ne peut avoir aucune raison, ce me semble, de nous refuser cet éclaircissement. N'est-il pas vrai, étranger?

L'ÉTRANGER.

Non, Théodore, je n'en ai aucune, et il n'est pas difficile de répondre que ce sont chez nous trois classes distinctes; mais de déterminer nettement ce qu'est chacune de ces classes, c'est une besogne qui n'est pas si petite ni si aisée.

THÉODORE.

C'est un heureux hasard, Socrate, qui t'a fait tomber à peu près sur les mêmes questions que nous lui avions adressées avant de nous rendre ici; et il nous avait déjà fait la même réponse. Il avoue qu'il a souvent entendu établir cette distinction, et qu'il ne l'a pas oubliée.

SOCRATE.

En ce cas, étranger, pour le premier service que nous te demandons, nous ne saurions éprouver de ta part un refus. Seulement, dis-nous d'abord si tu as coutume de présenter et de développer toi-même tes arguments, ou bien si tu préfères la méthode des interrogations, méthode dont j'ai vu Parménide tirer les plus beaux discours du monde, à une époque où j'étais bien jeune encore, et lui très-avancé en âge.

L'ÉTRANGER.

Celle-ci est plus commode, Socrate, avec un

interlocuteur facile et de bonne composition; autrement il vaut mieux parler seul.

SOCRATE.

Eh bien! tu n'as qu'à choisir celui de nous qu'il te plaira; tu peux compter sur notre docilité à tous; mais, si tu veux t'en rapporter à moi, tu choisiras quelqu'un des moins âgés, ce jeune Théétète, par exemple, ou tout autre à ton gré.

L'ÉTRANGER.

Je t'avoue, Socrate, que j'ai quelque honte, pour la première fois que je me trouve en cette compagnie, de voir qu'au lieu d'un entretien, où un mot amène l'autre, il faut que j'entre dans une discussion longue et serrée, et que je la soutienne, soit seul, soit avec un autre, comme si je faisais une démonstration publique; car, dans le fait, la question n'est pas si facile qu'on pourrait le croire au premier abord; elle exige, au contraire, un long développement. D'un autre côté, refuser de te complaire, ainsi qu'à tes amis, surtout après ce que tu m'as dit, il me semble que ce serait en user mal avec des hôtes et d'une façon peu civile; d'autant plus que j'accepte avec grand plaisir Théétète pour interlocuteur, d'après l'entretien que j'ai eu tout à l'heure avec lui, et sur l'invitation que tu me fais maintenant.

THÉÉTÈTE.

Mais, étranger, es-tu bien sûr que de cette manière tu rendes service à toute la compagnie, comme disait Socrate ?

L'ÉTRANGER.

Il paraît, Théétète, qu'il n'y a plus rien à dire là-dessus; c'est à toi que je dois m'adresser; et si à la longue tu te fatigues, ce n'est pas à moi, mais à tes amis qu'il faudra t'en prendre.

THÉÉTÈTE.

J'espère bien ne pas perdre courage; mais s'il en arrivait autrement, nous prendrions pour me soutenir le Socrate que voici, qui a de commun avec Socrate le nom qu'il porte, et avec moi d'être de mon âge et mon compagnon de gymnastique; il est accoutumé à partager presque toutes mes fatigues.

L'ÉTRANGER.

Fort bien; c'est à quoi tu aviseras à part toi dans la suite de l'entretien; mais, à nous deux, il faut, je crois, que nous commencions par le sophiste, que nous cherchions avant tout et que nous tâchions d'expliquer ce que c'est; car jusqu'ici nous ne sommes d'accord que sur le nom, et peut-être chacun de nous se fait-il de la chose une idée différente. Or, il vaut toujours mieux être d'accord sur la chose,

en la définissant, que sur le nom qu'on n'a pas défini. Mais ce n'est pas l'affaire la plus aisée, que de déterminer, comme nous entreprenons de le faire, ce que c'est que cette espèce d'hommes qu'on appelle le sophiste. Dans toutes les grandes entreprises de ce genre qu'on veut mener à fin, je vois que de tous temps tout le monde a été d'avis de s'essayer d'abord sur des objets plus petits avant d'en venir aux plus grands. Si donc, Théétète, la définition du sophiste nous paraît à tous deux épineuse et difficile à trouver, je suis d'avis que nous préludions à cette recherche par quelque autre plus facile, à moins que tu n'aies à proposer un chemin plus commode.

THÉÉTÈTE.

Je n'en vois pas.

L'ÉTRANGER.

En ce cas, veux-tu que nous mettions en avant quelque question peu relevée qui nous serve de modèle pour l'autre?

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! que prendrons-nous qui soit de peu d'importance et facile à connaître, et qui pourtant n'ait pas moins besoin d'explication que des choses plus considérables? Le pê-

cheur à l'hameçon, par exemple; chacun sait ce que c'est; il n'y a pas là de quoi se creuser la tête.

THÉÉTÈTE.

Non, assurément.

L'ÉTRANGER.

J'espère cependant que cet exemple nous mettra sur la voie d'une méthode convenable à notre dessein.

THÉÉTÈTE.

Ce serait le mieux du monde.

L'ÉTRANGER.

Voyons donc, et commençons par ceci. Dis-moi si nous devons considérer ce pêcheur comme un artiste ou comme un homme étranger à toute espèce d'art, mais possédant quelque autre puissance.

THÉÉTÈTE.

On ne peut pas dire que ce soit un homme étranger à toute espèce d'art.

L'ÉTRANGER.

Mais on peut, ce semble, partager tous les arts en deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

L'agriculture et tous les travaux appliqués à des corps qui vivent et qui meurent; ensuite ceux

qui composent et façonnent tout ce qu'on appelle ustensiles; enfin les arts d'imitation : ce sont là toutes choses que l'on peut avec grande raison désigner par un seul et même nom.

THÉÉTÈTE.

Comment et quel est ce nom?

L'ÉTRANGER.

Toutes les fois que quelqu'un fait venir à l'être ce qui auparavant n'était pas, nous appelons cela faire, pour ce qui fait venir à l'être, être fait, pour ce qui y vient.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et c'est en cela même que consiste le pouvoir des arts que nous venons d'énumérer.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

On pourrait donc les comprendre tous sous le nom de l'art de faire.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

D'un autre côté, l'art d'enseigner, celui d'apprendre, l'art du gain, du combat, de la chasse, ne façonnant et ne fabriquant rien, mais se

rapportant aux choses déjà existantes et toutes faites, qu'ils nous procurent par des raisonnements et des actions ou qu'ils défendent contre ceux qui voudraient nous les prendre, il semble qu'on peut les comprendre tous ensemble sous le titre de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE.

Oui, cela me paraît juste.

L'ÉTRANGER.

Tout art étant donc destiné ou à faire ou à acquérir, de quel côté plaçons-nous la pêche à la ligne?

THÉÉTÈTE.

Dans l'art d'acquérir, cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Mais n'y a-t-il pas deux espèces d'acquisition, l'une par consentement mutuel, comme les dons, les marchés, les salaires; l'autre par force, soit au moyen des paroles, soit au moyen des actions, et qu'on pourrait appeler l'acquisition violente?

THÉÉTÈTE.

Je le crois, d'après ce que nous avons dit tout à l'heure.

L'ÉTRANGER.

Maintenant l'acquisition violente ne se divise-t-elle pas en deux?

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

En distinguant l'acquisition violente à force ouverte, par le combat, et l'acquisition violente par ruse, c'est-à-dire la chasse.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Mais cette dernière on aurait tort de ne pas la diviser en deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

L'une s'attachant à des objets sans vie, l'autre à des êtres animés.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi non? L'une et l'autre sont réelles.

L'ÉTRANGER.

Assurément. Quant à la chasse aux objets inanimés, il faut la laisser de côté, comme n'ayant pas de nom particulier, à l'exception de quelques parties de l'art des plongeurs et autres bagatelles semblables; mais la chasse aux êtres animés, nous l'appellerons chasse aux animaux.

THÉÉTÈTE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Et ne peut-on partager encore en deux espèces la chasse aux animaux? l'une pour les animaux marcheurs, qui se diviserait à son tour en un grand nombre d'espèces, avec des noms divers, ou la chasse sur terre; l'autre, pour les animaux nageurs, ou la chasse dans l'élément fluide.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Et dans le genre nageur, nous distinguons l'espèce volatile de l'espèce aquatique?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Et nous appelons toute chasse aux volatiles, chasse aux oiseaux?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et pêche, en général, la chasse aux animaux aquatiques?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Celle-ci n'offre-t-elle pas, à son tour, deux espèces distinctes?

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

Celle où l'on se sert seulement de rets pour prendre sa proie, et celle où on la blesse.

THÉÉTÈTE.

Voyons, comment établis-tu cette distinction?

L'ÉTRANGER.

Tout ce qui embrasse et enveloppe une chose pour la retenir, rentre naturellement dans la dénomination de rets.

THÉÉTÈTE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

Or les nasses, les filets, les lacs, les paniers, peut-on les appeler autrement que des rets?

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Nous appellerons donc cette partie de la chasse la pêche avec des rets?

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et l'autre espèce, celle où l'on se sert d'hameçons et de harpons, ne ferons-nous pas bien de l'appeler, par exemple, la pêche avec du fer, ou

bien as-tu quelque autre nom plus élégant à lui donner, Théétète?

THÉÉTÈTE.

Ne nous inquiétons pas du nom; celui-ci suffit.

L'ÉTRANGER.

Maintenant la pêche, avec du fer, la nuit et à la lueur des flambeaux, s'appelle, je crois, chez les gens du métier, pêche à la lumière.

THÉÉTÈTE.

Justement.

L'ÉTRANGER.

Et celle du jour, pour laquelle ils s'arment de crocs attachés au bout d'un bâton, et de harpons, est appelée en général la pêche avec des crocs.

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Mais, dans ce genre de pêche avec du fer, qui se fait avec des crocs, lorsqu'on blesse sa proie de haut en bas, on appelle cela pêche au harpon, parce que c'est ainsi qu'on se sert des harpons.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai; cela se dit ainsi.

L'ÉTRANGER.

L'autre procédé fait une espèce à part.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Lorsque, pour blesser le poisson, on s'y prend d'une manière tout opposée, à l'aide de l'hameçon, pour l'atteindre non plus comme avec le harpon en un endroit quelconque du corps, mais seulement par la tête et par le gosier, et qu'on le tire au bout d'une baguette ou d'un roseau, au rebours de l'autre façon, et de bas en haut; eh bien! Théétète, comment disons-nous que cela s'appelle?

THÉÉTÈTE.

Il me semble que nous voilà maintenant arrivés à ce que nous cherchions.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc nous ne nous accordons plus seulement sur le nom de la pêche à l'hameçon; nous avons suffisamment expliqué et défini la chose. En divisant en deux parties l'art en général, nous y avons trouvé l'art d'acquérir; dans l'art d'acquérir, l'art d'acquérir par violence; dans l'art d'acquérir par violence, la chasse; dans la chasse, la chasse aux animaux; dans la chasse aux animaux, la chasse dans le fluide; dans cette dernière espèce de chasse, nous avons pris la division inférieure, qui est la pêche; dans la pêche, la pêche avec du fer; dans la pêche avec

du fer, la pêche avec des crocs; enfin l'espèce de la pêche avec des crocs, qui consiste à blesser le poisson en le tirant de bas en haut, empruntant son nom à ces circonstances mêmes, s'est appelée la pêche à l'hameçon.

THÉÉTÈTE.

Voilà, certes, qui est suffisamment bien établi.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! essaierons-nous de trouver, d'après ce modèle, ce que c'est que le sophiste?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Notre première question au sujet du pêcheur à l'hameçon, n'a-t-elle pas été si nous devions le considérer comme un ignorant, ou bien comme un homme qui possède un art?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et maintenant, Théétète, devons-nous considérer le sophiste comme un ignorant, ou bien, au contraire, comme un sophiste véritable*?

THÉÉTÈTE.

Un ignorant! non certes. Je comprends ce que

* *Sophiste*, dans le sens primitif du mot, signifiait *sage, savant, habile.*

tu veux dire : celui qui porte le nom de sophiste doit l'être en effet.

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous reconnaissons qu'il doit nécessairement posséder un certain art?

THÉÉTÈTE.

Mais lequel?

L'ÉTRANGER.

Par les dieux! ne nous sommes-nous donc pas aperçu que notre homme est de la famille de l'autre?

THÉÉTÈTE.

De quel homme parles-tu, et de quel autre?

L'ÉTRANGER.

Du sophiste et du pêcheur à l'hameçon.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Tous deux m'ont l'air d'être des chasseurs.

THÉÉTÈTE.

Quelle est la chasse de notre homme? Car pour l'autre, nous l'avons dit.

L'ÉTRANGER.

Nous avons, n'est-ce pas, divisé la chasse en deux espèces : la chasse aux animaux nageurs et la chasse aux animaux marcheurs?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Dans la chasse aux animaux nageurs, nous avons parcouru les divisions de la partie qui se rapporte aux animaux aquatiques. Mais nous avons laissée indivise la chasse aux animaux marcheurs, tout en observant qu'elle renferme beaucoup d'espèces.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Jusque-là, à partir de l'art d'acquérir, le sophiste et le pêcheur à la ligne sont allés de compagnie?

THÉÉTÈTE.

Il semble.

L'ÉTRANGER.

Mais ils se séparent à la chasse aux animaux : l'un prend le chemin de la mer, des rivières et des lacs pour y chasser les animaux qu'ils contiennent.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

L'autre se tourne vers la terre, vers d'autres fleuves tout différents, et, pour ainsi dire, vers les champs féconds de la richesse et de la jeunesse, pour s'emparer de ce qu'ils nourrissent.

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

La chasse sur terre offre deux grandes espèces distinctes.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

La chasse des animaux apprivoisés, et la chasse aux bêtes sauvages.

THÉÉTÈTE.

Est-ce qu'il y a une chasse aux animaux apprivoisés?

L'ÉTRANGER.

Oui, si l'homme est un animal de cette espèce; mais choisis l'hypothèse que tu voudras: ou qu'il n'y a point absolument d'animaux apprivoisés, ou qu'il y en a, mais que l'homme est de l'espèce sauvage, ou bien encore, en le prenant pour un animal apprivoisé, qu'il n'y a point de chasse aux hommes. Explique-toi sur celle de ces idées que tu préfères adopter.

THÉÉTÈTE.

Non, étranger, j'avoue et que nous sommes des animaux apprivoisés, et qu'il y a une chasse aux hommes.

L'ÉTRANGER.

Reconnaissons donc aussi deux espèces de chasse aux animaux apprivoisés.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

De la piraterie, de la capture des esclaves, de la tyrannie, et de tous les arts de la guerre, formons un tout que nous appellerons la chasse violente.

THÉÉTÈTE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

De la cahsse dans les tribunaux, dans les assemblées populaires et dans les conversations, nous ferons un autre tout, qui sera l'art de la chasse par la persuasion.

THÉÉTÈTE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais la chasse par la persuasion se divise aussi en deux genres.

THÉÉTÈTE.

Lesquels?

L'ÉTRANGER.

La chasse publique et la chasse privée.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

La chasse privée comprend deux espèces; l'une où l'on poursuit un salaire, l'autre où l'on fait des dons.

THÉÉTÈTE.

Je ne comprends pas.

L'ÉTRANGER.

Il paraît que tu n'as jamais fait attention à la chasse des amants.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'ils font des cadeaux à ceux qui sont l'objet de leur chasse.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Cette espèce de la chasse privée sera donc celle de l'amour?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Quant à la chasse où l'on cherche un salaire, il y en a une espèce où le chasseur se concilie les gens par des caresses, emploie le plaisir pour amorce, sans demander d'autre salaire que sa propre nourriture; c'est la flatterie, que nous

nous accorderons tous, je crois, à appeler un art de procurer du plaisir.

THÉÉTÈTE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Mais cette autre espèce de chasse, qui prétend ne chercher la conversation des gens que pour leur enseigner la vertu, et qui veut son salaire en argent comptant, n'est-ce pas bien la peine de la distinguer par un autre nom?

THÉÉTÈTE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Et lequel? Tâche de me le dire.

THÉÉTÈTE.

C'est clair. Voilà le sophiste trouvé, à ce qu'il paraît. Quant à moi du moins, en le nommant ici, je crois rencontrer le mot propre.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, Théétète, il résulte de tout ce que nous venons de dire, que par la sophistique il faut entendre l'art de s'approprier, d'acquérir avec violence, à la chasse aux animaux marcheurs, terrestres et apprivoisés, à la chasse de l'espèce humaine, chasse privée, qui poursuit un salaire, un salaire payable en argent comptant, et qui prend, par l'appât trompeur de la science, des jeunes gens riches et de distinction.

THÉÉTÈTE.

C'est tout-à-fait cela.

L'ÉTRANGER.

Considérons encore la chose d'un autre côté; car l'art qu'exerce le personnage dont nous nous occupons n'est pas un art de peu de conséquence, mais divers et compliqué. En effet, après toutes les formes que nous venons de voir paraître, le voilà qui en prend une toute différente et relative à un tout autre genre que celui où nous venons de le ranger.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que l'art d'acquérir comprend deux espèces : l'acquisition par la chasse et l'acquisition par consentement mutuel.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Distinguons maintenant deux espèces d'acquisitions par consentement; l'acquisition par donation, et l'acquisition par achat et commerce.

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Nous partagerons de même en deux cette dernière espèce d'acquisition.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Le commerce de première main, où l'on vend ce qu'on a fabriqué soi-même; le commerce de seconde main, où l'on vend les produits des autres.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, une moitié, ou peu s'en faut, du commerce de seconde main n'est-elle pas le débit qui se fait dans chaque ville, et qu'on appelle le commerce de détail?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et le commerce qui va faire ses ventes et ses achats d'une ville à l'autre, ne s'appelle-t-il pas le négoce?

THÉÉTÈTE.

Eh bien?

L'ÉTRANGER.

Or, ne voyons-nous pas qu'une partie des négociants vend ou achète pour de l'argent ce qui sert à la nourriture et à l'usage du corps, et une autre partie ce qui sert à l'âme?

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

C'est sans doute la partie qui concerne l'âme que nous ne voyons pas bien; car pour l'autre, rien de plus clair.

THÉÉTÈTE.

Oui, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ne pouvons-nous donc pas dire que l'art de la musique en tout genre, qui s'importe et s'exporte, se vend et s'achète d'une ville à l'autre, l'art du dessin, celui des prestiges, et mille autres choses qui s'expédient et se vendent pour le service de l'âme, soit pour l'amuser, soit pour l'occuper sérieusement, ont véritablement leurs négociants, tout aussi bien que les grains et les boissons?

THÉÉTÈTE.

Cela est très-vrai.

L'ÉTRANGER.

Ainsi tu appliqueras ce même nom de négociant à celui qui achète partout des connaissances et les échange ensuite de ville en ville pour de l'argent?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Dans ce négoce des choses de l'âme, une branche pourrait très-bien s'appeler l'exhibition des objets de parade et de luxe; l'autre branche devrait avoir également un nom assez bizarre, mais enfin approprié à la chose, qui est la vente des connaissances.

THÉÉTÈTE.

Mais cela serait fort juste.

L'ÉTRANGER.

Dans ce commerce de connaissances, la partie qui s'occupe des connaissances relatives à tous les autres arts, et celle qui s'occupe des connaissances relatives à la vertu, doivent recevoir deux noms différents.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Soit donc la première le commerce des choses d'art. Tâche de trouver toi-même un nom pour la seconde.

THÉÉTÈTE.

Et quel autre nom pourrait-on lui donner justement que celui du sujet même de notre recherche, la sophistique?

L'ÉTRANGER.

Aucun autre; résumons-nous donc en disant que la seconde forme sous laquelle la sophistique

nous est apparue, c'est celle de l'art d'acquérir à l'amiable par le commerce, le commerce extérieur ou négoce, le négoce des choses de l'âme, vendant des discours et des connaissances relatives à la vertu.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

En troisième lieu, s'il s'agissait d'un homme établi à demeure dans sa ville, marchand et fabricant à la fois des connaissances en question, et gagnant sa vie à ce métier, nous n'hésiterions pas à lui donner le même nom?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ainsi tu appelleras toujours sophistique, à ce qu'il paraît, l'art d'acquérir à l'amiable par le commerce, soit qu'on fabrique ou qu'on ne fabrique pas soi-même les objets de son trafic, pourvu que ces objets soient les connaissances que nous avons dites?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement; car il faut bien être conséquent.

L'ÉTRANGER.

Voyons encore si le genre dont nous cherchons les caractères, ne se rapporte pas à quelque autre de nos divisions.

THÉÉTÈTE.

A laquelle?

L'ÉTRANGER.

Dans l'art d'acquérir, nous avons distingué l'acquisition par voie de combat.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il ne serait pas mal de la partager à son tour en deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles, dis-moi?

L'ÉTRANGER.

Le combat pour l'honneur, et le combat sérieux.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Dans le combat sérieux, celui qui se fait corps à corps serait assez bien caractérisé par le nom de violent.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui se fait de discours à discours, comment l'appellera-t-on, Théétète, si ce n'est controverse?

THÉÉTÈTE.

Pas autrement.

L'ÉTRANGER.

Or, le genre de la controverse doit être considéré comme double.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Si l'on procède par longs discours opposés à longs discours, en public, et sur le juste et l'injuste, c'est la controverse judiciaire.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Si, au contraire, c'est un discours entre particuliers, entre coupé de demandes et de réponses, le nom que nous avons coutume de lui donner, n'est-il pas celui de dispute?

THÉÉTÈTE.

En effet

L'ÉTRANGER.

Quant à cette sorte de dispute qui porte sur des transactions, mais qu'on pratique sans art, il faut bien en faire une espèce à part, puisqu'on y a attaché avec raison une idée particulière; mais jusqu'ici on ne lui a pas donné de nom, et ce n'est pas la peine que nous lui en cherchions un.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison; cette espèce renferme un trop grand nombre de petites subdivisions.

L'ÉTRANGER.

Mais la dispute que l'on traite avec art, et qui roule sur le juste et l'injuste et autres choses de ce genre, n'est-ce pas discussion que nous l'appelons d'ordinaire?

THÉÉTÈTE.

Si fait.

L'ÉTRANGER.

Mais il y a des discussions qui ruinent, et d'autres qui enrichissent.

THÉÉTÈTE.

Cela est très-certain.

L'ÉTRANGER.

Tâchons donc de qualifier par leur vrai nom chacune de ces deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Oui, cela est nécessaire.

L'ÉTRANGER.

La discussion qui n'a d'autre but que le plaisir même de discuter, en nous faisant négliger nos propres affaires, sans être, quant à l'effet oratoire, fort agréable à la plupart des auditeurs, il me semble qu'elle ne peut s'appeler autrement que bavardage.

THÉÉTÈTE.

C'est bien aussi le nom qu'on lui donne.

L'ÉTRANGER.

Quant aux discussions que l'on institue en particulier pour y gagner de l'argent, essaie à ton tour d'en trouver le nom.

THÉÉTÈTE.

Pour le coup, il n'y a pas à s'y tromper : voici venir encore pour la quatrième fois notre singulier personnage, le sophiste que nous cherchons.

L'ÉTRANGER.

Ainsi l'art du sophiste n'est autre chose que l'art de gagner de l'argent par la discussion, qui lui-même fait partie de celui de la dispute, de la controverse, des combats et par conséquent de l'art d'acquérir, comme déjà nous l'avons trouvé.

THÉÉTÈTE.

C'est évident.

L'ÉTRANGER.

Tu le vois, on a bien raison de dire que le sophiste est un animal changeant et qui ne se laisse pas prendre, comme on dit, d'une seule main.

THÉÉTÈTE.

Eh bien! mettons-y les deux mains.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qu'il nous faut faire, et de toutes nos forces; car voici une nouvelle trace pour le suivre. Dis-moi, ne nous servons-nous pas de certains termes de service domestique?

THÉÉTÈTE.

D'une infinité; mais, dans le nombre, desquels veux-tu parler?

L'ÉTRANGER.

Par exemple, des mots clarifier, cribler, vanner, trier.

THÉÉTÈTE.

Nul doute qu'on ne s'en serve.

L'ÉTRANGER.

De plus, il y en a une foule d'autres, comme carder, filer, tisser, dont nous savons qu'on se sert aussi dans les arts. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Mais, dans quel dessein me questionnes-tu sur tous ces exemples?

L'ÉTRANGER.

Tous, n'est-il pas vrai, se rapportent à l'opération de démêler une chose d'avec une autre?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

En ce cas, suivant ma méthode, nous pouvons les considérer tous comme se rapportant à un seul et même art, et les réunir sous une dénomination commune.

THÉÉTÈTE.

Et laquelle?

L'ÉTRANGER.

L'art de démêler.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Examine si nous ne pouvons pas distinguer dans cet art deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Mais tu demandes un examen bien prompt pour moi.

L'ÉTRANGER.

Vois pourtant : dans certaines de ces opérations, on sépare le meilleur d'avec le pire, et dans les autres, le semblable d'avec le semblable.

THÉÉTÈTE.

A présent que tu l'as dit, je le comprends.

L'ÉTRANGER.

Pour la seconde de ces deux manières de démêler, je ne lui vois point de nom particulier dans la langue ; j'en vois un, au contraire, pour celle qui retranche le pire et garde le meilleur.

THÉÉTÈTE.

Lequel, dis-moi?

L'ÉTRANGER.

Toute opération de ce genre, si je ne me trompe, s'appelle communément épuration.

THÉÉTÈTE.

C'est, en effet, le mot en usage.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! tout le monde n'apercevrait-il pas deux espèces dans l'art d'épurer?

THÉÉTÈTE.

Peut-être bien, en prenant le temps d'y penser; car pour le moment je ne le vois point.

L'ÉTRANGER.

Cependant il est naturel de comprendre sous un seul et même nom les différentes espèces d'épuration qui se rapportent au corps.

THÉÉTÈTE.

Quelles espèces, et quel nom?

L'ÉTRANGER.

D'abord, les épurations qui se pratiquent sur le corps des êtres animés, soit à l'intérieur, comme celles qu'opèrent la gymnastique et la médecine, soit à l'extérieur, comme toutes celles qui se rapportent à l'art du baigneur et ne méritent pas qu'on s'y arrête; ensuite les épurations qu'on pratique sur des objets inanimés, par exemple, le lavage, et toutes les opérations de nettoiement qui comprennent une foule de menus soins sous des noms qui ont l'air ridicules.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

C'est très bien, Théétète; mais notre méthode n'attache ni plus ni moins d'importance à l'art d'épurer avec l'éponge, qu'à celui d'épurer par des breuvages salutaires; elle ne se soucie pas que l'un nous rende de petits services, et l'autre de très grands. Dans l'unique but d'acquérir la science, elle ne cherche qu'à reconnaître dans tous les arts ce qui est ou ce qui n'est pas de la même famille, et elle fait de tous la même estime. Quand elle en trouve deux qui se ressemblent, elle ne juge pas l'un plus ridicule que l'autre; l'art de la guerre ne lui paraît pas une chasse plus noble que l'art de détruire la vermine, mais une chasse qui d'ordinaire inspire plus d'orgueil. Et quant au nom que tu me demandes maintenant pour désigner à la fois tous les arts qui s'occupent de purifier les corps, animés ou inanimés, il n'importe pas à cette méthode que ce soit le nom de la plus belle apparence; il suffit qu'il comprenne toutes les espèces d'épurations différentes des épurations de l'âme; car si j'entends bien notre méthode, ce qu'elle se propose ici, c'est de séparer de toute autre épuration celle qui concerne l'esprit.

THÉÉTÈTE.

A présent, je suis au fait, et j'admets deux

espèces d'épuration, l'une pour l'âme, l'autre pour le corps, indépendante de la première.

L'ÉTRANGER.

A merveille. Maintenant, fais attention à ce que je vais te dire, pour tâcher de subdiviser encore en deux la division que nous venons d'établir.

THÉÉTÈTE.

Partout où tu me conduiras, je tâcherai de te suivre dans tes divisions.

L'ÉTRANGER.

Nous admettons que dans l'âme la méchanceté et la vertu sont deux choses différentes.

THÉÉTÈTE.

Eh bien?

L'ÉTRANGER.

Et l'épuration consiste, suivant nous, à garder ce qui est bon, et à rejeter ce qui ne vaut rien.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

De même, en ce qui touche l'âme, lorsque nous trouverons qu'on en retranche quelque chose de mauvais, et que nous appellerons cela épuration, nous nous exprimerons avec justesse.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Il y a dans l'âme deux sortes de méchancetés.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

L'une est pour l'âme ce qu'est pour le corps la maladie, l'autre ce qu'est la laideur.

THÉÉTÈTE.

Je n'entends pas bien.

L'ÉTRANGER.

Maladie et désordre du corps, ce n'est peut-être pas la même chose pour toi?

THÉÉTÈTE.

J'avoue encore que je ne sais comment répondre.

L'ÉTRANGER.

Distingues-tu le désordre de la désunion provenue, par suite de quelque altération, entre des choses que la nature a faites alliées et de même famille?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Et la laideur est-elle autre chose que le défaut d'harmonie, qui est désagréable partout où il se trouve.

THÉÉTÈTE.

Pas autre chose.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! dis-moi, ne remarquons-nous pas dans l'âme des méchants une désunion entre les opinions et les désirs, entre le courage* et les plaisirs, entre la raison et les chagrins, un conflit véritable entre tout cela?

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et cependant ces choses-là sont nécessairement faites pour être alliées.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

En appelant donc la méchanceté désordre et maladie de l'âme, nous parlerons avec justesse?

THÉÉTÈTE.

Avec toute justesse.

L'ÉTRANGER.

Bien; et maintenant si une chose susceptible de mouvement, et dirigée vers un but quelconque et cherchant à l'atteindre, passe à côté et le manque à chaque fois, est-ce par harmonie,

* Θύμος, cette partie de l'âme qui est susceptible des émotions généreuses, et qui, bien qu'elle se rapporte au fond passionné de notre nature, est capable de résister aux passions vulgaires et aux plaisirs de la sensibilité. Voyez la *République*, t. X, notes, p. 350.

ou n'est-ce pas plutôt par défaut d'harmonie entre cette chose et le but, qu'il faudra dire que cela est arrivé?

THÉÉTÈTE.

Par défaut d'harmonie, rien n'est plus clair.

L'ÉTRANGER.

Or nous savons que pour toute âme l'ignorance est involontaire.

THÉÉTÈTE.

Très certainement.

L'ÉTRANGER.

Et l'ignorance, pour l'âme qui aspire à la vérité, n'est pas autre chose qu'une aberration, qui fait que l'intelligence passe à côté de son but.

THÉÉTÈTE.

Nul doute.

L'ÉTRANGER.

Une âme déraisonnable est donc une âme laide et difforme.

THÉÉTÈTE.

Selon toute apparence.

L'ÉTRANGER.

Il est donc démontré qu'il y a dans l'âme deux sortes de maux; l'un, qui s'appelle communément méchanceté, est évidemment la maladie de l'âme.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

L'autre est ce qu'on appelle ignorance; mais on ne veut pas convenir que, quand ce mal entre dans l'âme, il suffit à lui seul pour la rendre mauvaise.

THÉÉTÈTE.

Il faut bien accorder, ce dont je doutais, quand tu l'as dit tout à l'heure : qu'il existe dans l'âme deux sortes de maux, et qu'on doit considérer comme maladie en nous toute lâcheté, tout excès, toute injustice, et comme laideur l'ignorance à laquelle notre âme est sujette de tant de manières.

L'ÉTRANGER.

Or n'existe-t-il pas pour le corps deux arts qui s'appliquent à ces deux sortes de maux ?

THÉÉTÈTE.

Lesquels?

L'ÉTRANGER.

Pour la laideur, la gymnastique, et pour les maladies, la médecine.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! pour l'intempérance, l'injustice et la lâcheté, la justice qui punit est, de tous les arts, le plus convenable.

THÉÉTÈTE.

A ce qu'il semble du moins, sauf erreur humaine.

L'ÉTRANGER.

Et est-il un art plus propre à la guérison de toute sorte d'ignorance, que l'art de l'enseignement?

THÉÉTÈTE.

Non, aucun.

L'ÉTRANGER.

Voyons, examine s'il faut considérer cet art comme formant un seul genre indivisible, ou comme ayant des parties distinctes, dont deux principales.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien.

L'ÉTRANGER.

Voici, je pense, le chemin le plus court pour y arriver.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

C'est de considérer qu'on peut partager l'ignorance comme en deux parts. Or du moment que l'ignorance se divise, il faut que l'art de l'enseignement se divise aussi pour correspondre à chacune de ses parties.

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce? Apercevrais-tu ce que nous cherchons?

L'ÉTRANGER.

Il me semble que je distingue une grande et

terrible espèce d'ignorance, capable de balancer à elle seule toutes les autres.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

D'imaginer qu'on sait ce qu'on ne sait pas; car c'est peut-être de là que viennent toutes les erreurs dans lesquelles tombe notre esprit.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

C'est proprement ce qu'on appelle sottise.

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Et comment appeler la partie de l'art de l'enseignement qui remédie à ce genre d'ignorance?

THÉÉTÈTE.

Il me semble, étranger, que chez nous du moins, on l'appelle éducation, tandis que tout autre enseignement se rapporte à l'enseignement des métiers.

L'ÉTRANGER.

Il en est de même, Théétète, dans presque toute la Grèce. Maintenant il nous faut encore considérer si cette partie est indivisible, ou bien si elle présente des subdivisions qui méritent des noms particuliers.

THÉÉTÈTE.

Examinons cela.

L'ÉTRANGER.

Oui, elle me paraît susceptible d'être divisée à son tour.

THÉÉTÈTE.

Et comment?

L'ÉTRANGER.

Il me semble que, dans l'enseignement oral, il est une méthode plus rude et une autre plus douce.

THÉÉTÈTE.

Quelles sont ces deux méthodes?

L'ÉTRANGER.

L'une, antique, en usage chez nos pères, et dont beaucoup de gens se servent encore aujourd'hui envers leurs enfants quand ceux-ci font quelque faute, tantôt les grondant avec sévérité, tantôt les reprenant avec douceur : on pourrait l'appeler l'exhortation.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Voici le fondement de l'autre méthode : après y avoir bien réfléchi, plusieurs ont cru reconnaître que toute ignorance est involontaire, que nul ne consent à apprendre une chose lorsqu'il se persuade en être suffisamment instruit, et qu'en ce

cas la méthode d'exhortation, après bien des peines, ne peut produire de grands effets.

THÉÉTÈTE.

Et ils ont raison.

L'ÉTRANGER.

Pour extirper cette confiance en un prétendu savoir, ils s'y prennent d'une autre manière.

THÉÉTÈTE.

Comment font-ils?

L'ÉTRANGER.

Ils interrogent leur homme sur des choses qu'il croit savoir, tandis qu'il les ignore; ils n'ont pas de peine à reconnaître les opinions dans lesquelles il s'égare, et, les rapprochant les unes des autres, ils les lui montrent se contredisant entre elles sur les mêmes sujets, considérés dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue. Quand il a vu ses illusions ainsi dissipées, il devient plus sévère pour lui-même et plus indulgent pour autrui; il se délivre de l'arrogante et superbe opinion qu'il avait de lui-même, et c'est là de toutes les délivrances la plus heureuse qui puisse arriver, et la mieux assurée dès qu'une fois on l'a obtenue. Ceux qui purgent ainsi les âmes, mon cher enfant, se conduisent comme les médecins du corps; ceux-ci ont pour principe qu'il ne faut pas lui donner d'aliments nouveaux

avant d'en avoir expulsé ce qui embarrasse ses fonctions; ceux-là pensent de même que l'âme ne peut profiter des connaissances qu'on lui pourrait présenter, avant qu'on ait traité le malade par la réfutation, qu'on lui ait fait honte de lui-même, qu'on l'ait purgé en quelque sorte en le délivrant des opinions qui font obstacle à la science, et qu'on lui ait appris à reconnaître qu'il ne sait que ce qu'il sait, et rien de plus.

THÉÉTÈTE.

C'est en effet la meilleure et la plus sage disposition où on puisse l'amener.

L'ÉTRANGER.

Nous devons donc convenir, Théétète, que la méthode de réfutation est la plus grande et la plus sûre de toutes les purifications; et celui qui n'en a pas subi l'épreuve, fût-il le grand roi lui-même, on doit le tenir pour impur au plus haut degré, mal élevé et difforme, précisément par rapport aux choses où l'homme qui aspire au vrai bonheur doit être le plus pur et le plus beau.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! quel nom donnerons-nous à ceux qui pratiquent cet art? Pour moi, je craindrais de les appeler sophistes.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi donc?

L'ÉTRANGER.

De peur de faire aux sophistes trop d'honneur.

THÉÉTÈTE.

Et pourtant ce que nous venons de dire a bien l'air de leur ressembler.

L'ÉTRANGER.

Oui, c'est-à-dire comme le loup au chien, ce qu'il y a de plus féroce à ce qu'il y a de plus apprivoisé. Quiconque veut marcher sûrement doit toujours prendre garde aux ressemblances; car ce sont des endroits glissants. Mais admettons que ce soit là le sophiste. Il est inutile de chicaner sur de petites différences, lorsqu'une fois on est sur ses gardes.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Soit donc l'art de purifier, une partie de l'art de démêler; dans l'art de purifier, qu'on sépare la partie qui concerne l'âme; dans cette partie, l'enseignement; dans l'enseignement, l'éducation; dans l'éducation enfin la réfutation, qui confond la vanité de la fausse science, comme nous l'avons fait voir: voilà notre sophistique de noble race.

THÉÉTÈTE.

J'admets tout cela. Mais avec tant d'apparences différentes, je commence à être en peine de savoir ce qu'enfin il faut penser que le sophiste est réellement.

L'ÉTRANGER.

Je ne m'étonne pas que tu en sois en peine; mais on peut croire que notre homme n'est guère moins en peine de savoir par où nous échapper; car le proverbe a raison : il n'est pas facile d'éviter toutes les poursuites. Serrons-le donc de plus près encore.

THÉÉTÈTE.

C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.

Mais d'abord, pour faire une pause et reprendre haleine, arrêtons-nous un peu à récapituler sous combien de formes le sophiste nous est apparu jusqu'ici. D'abord, si je ne me trompe, ç'a été un chasseur des jeunes gens riches, se faisant bien payer.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

En second lieu, un commerçant faisant négoce des connaissances à l'usage de l'âme.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Après cela, ne nous est-il pas apparu comme un débitant en détail de ces mêmes objets?

THÉÉTÈTE.

Oui, et en quatrième lieu un fabricant de sciences.

L'ÉTRANGER.

Ta mémoire est fidèle. Je vais essayer à mon tour de retrouver la cinquième forme de notre sophiste. C'était dans les combats une espèce d'athlète de paroles, faisant métier de la discussion.

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Pour la sixième forme, il y avait bien quelque contestation; mais nous sommes convenus de la lui accorder : je veux dire celle de purificateur de l'âme par rapport aux préjugés contraires à l'acquisition des sciences.

THÉÉTÈTE.

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER.

Ne remarques-tu pas que, quand un homme, qu'on ne désigne que par le nom d'un seul art, paraît en posséder plusieurs, cette apparence ne saurait qu'être trompeuse? N'est-il pas clair que celui qui juge ainsi ne sait pas découvrir par

où ces différentes connaissances se rapportent au même art, et que c'est précisément pour cela qu'il donne à celui qui les possède plusieurs noms au lieu d'un seul?

THÉÉTÈTE.

Tu pourrais bien avoir raison.

L'ÉTRANGER.

Évitons donc, dans cette recherche, de tomber, par négligence, dans le même inconvénient. Reprenons d'abord l'un des noms que nous avons donnés au sophiste; il en est un qui me paraît surtout très propre à le caractériser.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit qu'il est disputeur?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais n'est-ce pas lui aussi qui enseigne aux autres à le devenir?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! voyons sur quoi nos gens se font fort d'apprendre aux autres à discuter. Procédons régulièrement à cet examen de cette manière-ci : est-ce sur les choses divines, invisibles qu'elles

sont à la plupart des hommes, qu'ils mettent leurs disciples en état d'exercer cet art?

THÉÉTÈTE.

C'est du moins ce qu'on prétend.

L'ÉTRANGER.

Et de même pour tout ce qu'il y a de visible sur la terre et dans le ciel, et tout ce qui s'y rapporte?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

De plus, nous savons bien que dans les réunions particulières, lorsqu'il est question de la génération et de l'essence des choses, ils se montrent fort habiles à contredire, et qu'ils mettent les autres en état de faire comme eux.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Enfin sur toute espèce de matière de législation et de politique, ne promettent-ils pas de former à la controverse?

THÉÉTÈTE.

Oui, et s'ils ne faisaient cette promesse, il n'y aurait, pour ainsi dire, personne pour suivre leurs leçons.

L'ÉTRANGER.

Mais les objections qu'on peut faire sur tous

les arts en général et sur chaque art en particulier à ceux-là mêmes qui les professent, ont été publiées et se trouvent consignées par écrit à la disposition de quiconque veut les apprendre.

THÉÉTÈTE.

Tu veux parler sans doute des écrits de Protagoras sur la palestre et les autres arts *?

L'ÉTRANGER.

Et de ceux de bien d'autres encore, mon cher Théétète. Maintenant l'art de la dispute ne renferme-t-il pas, en général, pour toute espèce de controverse, de grandes ressources?

THÉÉTÈTE.

Il paraît qu'il ne lui manque à peu près rien.

L'ÉTRANGER.

Mais toi, mon enfant, au nom des dieux, penses-tu que cela soit possible? Peut-être vous autres jeunes gens voyez-vous plus net et nous plus trouble en cette affaire?

THÉÉTÈTE.

Quelle affaire? Que veux-tu dire? Je n'entends pas bien ta question.

L'ÉTRANGER.

Je demande s'il est possible qu'un homme sache tout.

* Diog., IX, 55.

THÉÉTÈTE.

O étranger! notre espèce serait trop heureuse.

L'ÉTRANGER.

Mais le moyen qu'on puisse, en contredisant celui qui sait, sans savoir soi-même, dire quelque chose de raisonnable?

THÉÉTÈTE.

C'est impossible.

L'ÉTRANGER.

En quoi donc peut consister cette puissance merveilleuse de la sophistique?

THÉÉTÈTE.

Quelle puissance?

L'ÉTRANGER.

Cet art de persuader à la jeunesse qu'ils ont la science universelle. Il est évident que s'ils ne réussissaient pas dans la discussion ou n'avaient pas l'air d'y réussir, ou si, même en ayant l'air, ce n'était pas à la controverse qu'ils dussent l'apparence de leur succès, fort peu de gens, comme tu le disais, viendraient leur offrir de l'argent pour être leurs disciples.

THÉÉTÈTE.

Fort peu.

L'ÉTRANGER.

Mais ce n'est pas là leur compte.

THÉÉTÈTE.

Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.

Et ils paraissent, je pense, véritablement instruits des choses sur lesquelles ils discutent.

THÉÉTÈTE.

Il le faut bien.

L'ÉTRANGER.

Et cela, disons-nous, sur toute espèce de sujet?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Donc ils paraissent à leurs disciples avoir une science universelle.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais il ne l'ont pas réellement : nous avons vu que cela n'est pas possible.

THÉÉTÈTE.

Comment serait-ce possible!

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous avons reconnu que le sophiste a sur toutes choses une science apparente, mais non pas une véritable science.

THÉÉTÈTE.

D'accord; et ce que nous disons là a tout l'air d'être fort juste.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! prenons un exemple plus frappant.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Le voici : tâche de me répondre et de bien faire attention.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Si un homme se donnait non pas pour savoir dire ni contredire, mais pour savoir faire et opérer toutes choses par un seul et même art.

THÉÉTÈTE.

Toutes choses? Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Voilà d'abord que tu n'entends pas mon premier mot; car il paraît que tu ne comprends pas ce *toutes choses?*

THÉÉTÈTE.

Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.

J'entends par-là toi et moi, et avec nous tous les autres animaux et toutes les plantes.

THÉÉTÈTE.

Eh bien!

L'ÉTRANGER.

Si un homme se donnait pour capable de

nous faire toi et moi et tous les êtres animés.

THÉÉTÈTE.

Faire! Comment l'entends-tu? Ce n'est pas le laboureur que tu veux dire; car tu parles d'un homme qui ferait aussi des animaux?

L'ÉTRANGER.

Oui, et même la mer, la terre, le ciel, les dieux et tout au monde; et un homme encore qui, après avoir fait expéditivement toutes ces choses, les livrerait à un prix très modique.

THÉÉTÈTE.

Allons, c'est un badinage.

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! n'est-ce pas plutôt un badinage de prétendre qu'on possède la science de toutes choses et qu'on peut l'enseigner à un autre en peu de temps et à bon marché?

THÉÉTÈTE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Et connais-tu un badinage où il y ait plus d'art et d'agrément que l'imitation?

THÉÉTÈTE.

Non; car ce que tu désignes par un seul mot renferme mille variétés.

L'ÉTRANGER.

Celui qui se vante de pouvoir tout faire au moyen d'un seul art, n'est-ce pas l'homme qui

exécute au moyen de la peinture des imitations des êtres, auxquelles il donne le nom des êtres qu'elles représentent, et qui, en montrant de loin ces tableaux aux petits enfants incapables de discernement, peut leur faire accroire qu'il est en état de faire réellement tout ce qu'il veut?

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas un art semblable dans le discours, un art au moyen duquel on pourrait faire illusion à la jeunesse, encore éloignée de la vérité, en présentant à ses oreilles des simulacres en paroles de toutes choses, de manière à les faire passer pour la vérité même, et à faire croire que celui qui parle ainsi est doué de la science universelle?

THÉÉTÈTE.

Il serait bien possible qu'il y eût un art pareil.

L'ÉTRANGER.

Voilà pourquoi, Théétète, après avoir entendu de tels discours pendant la jeunesse, quand on prend des années, que l'âge de la raison arrive, qu'on en vient à rencontrer les choses elles-mêmes, et que l'impression qu'on en reçoit force de leur donner une attention sérieuse,

n'est-ce pas une nécessité qu'alors pour la plupart du temps on change d'opinions, que ce qui avait paru grand paraisse petit, difficile ce qu'on avait cru aisé, et qu'enfin sur tous les points la réalité renverse les fantômes produits par des discours mensongers?

THÉÉTÈTE.

Oui, autant du moins que j'en puis juger à mon âge; car, je le sais, je suis du nombre de ceux qui sont encore fort loin de la vérité.

L'ÉTRANGER.

C'est pour cela que nous tous que voici, nous nous efforcerons, et nous nous efforçons dès à présent de t'en rapprocher le plus possible, sans que tu ayes besoin de recevoir l'impression même des choses. Pour revenir au sophiste, dis-moi s'il n'est pas devenu clair pour nous que c'est une espèce de charlatan, habile dans l'art de l'imitation, ou sommes-nous encore incertains s'il ne possède pas réellement la science de toutes les choses sur lesquelles il est capable de discuter?

THÉÉTÈTE.

Impossible, étranger. Il est à peu près prouvé, par ce que nous avons dit, qu'il doit être mis au nombre des faiseurs de badinages.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, nous le mettons parmi les charlatans et les imitateurs?

THÉÉTÈTE.

Sans hésiter.

L'ÉTRANGER.

Courage; c'est à nous maintenant de ne pas lâcher le gibier que nous chassons. Le voilà bientôt enveloppé dans le filet de nos raisonnemens; il faudra bien qu'il en passe par là.

THÉÉTÈTE.

Par où?

L'ÉTRANGER.

C'est-à-dire qu'il soit rangé dans l'espèce des faiseurs de prestiges.

THÉÉTÈTE.

Pour moi, je suis tout-à-fait de cet avis.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! je propose de diviser tout de suite l'art de faire des simulacres, et quand nous serons entrés dans cette voie, si le sophiste voulait faire résistance, de le saisir au corps selon l'ordre du roi, devant lequel nous étalerons notre proie en la lui livrant*; que s'il vient à se cacher dans quelque subdivision de l'art d'imiter, il faut

* S'agit-il ici de la coutume de Lacédémone, où pour obtenir justice on s'adressait au roi, qui renvoyait les parties devant les juges compétents (Xenoph. *de Laced. rep.*, c. XIII), ou plutôt n'est-ce pas une allusion à ces grandes chasses qu'on exécutait en Asie par l'ordre du grand roi, et où ce prince commandait en personne comme à la guerre? (Xenop. Cyrop., l. I.).

le poursuivre et décomposer sans relâche l'espèce qui le renfermera jusqu'à ce qu'il soit pris. A coup sûr, ni lui ni qui que ce soit ne saurait échapper à des gens qui savent embrasser ainsi les choses dans le détail comme dans l'ensemble.

THÉÉTÈTE.

C'est bien parler. Voilà comme il faut nous y prendre.

L'ÉTRANGER.

En suivant donc notre première méthode de division, je crois apercevoir deux espèces de l'art d'imiter; mais de savoir dans laquelle des deux se trouve celle que nous cherchons, c'est ce dont je ne crois pas pouvoir me flatter encore.

THÉÉTÈTE.

Dis-nous toujours, en attendant, quelles sont ces deux espèces.

L'ÉTRANGER.

Je vois dans l'art d'imiter, d'abord l'art de copier; c'est particulièrement quand on opère l'imitation en reproduisant les proportions du modèle en longueur, largeur et profondeur, et en y ajoutant les couleurs convenables.

THÉÉTÈTE.

Mais quoi, n'est-ce pas là ce que s'appliquent à faire tous ceux qui veulent imiter un objet?

L'ÉTRANGER.

Non pas ceux du moins qui exécutent de

grands ouvrages de sculpture ou de peinture; car, s'ils donnaient aux belles figures qu'ils représentent leurs véritables proportions, tu sens bien que les parties supérieures paraîtraient trop petites et les inférieures trop grandes, parce que les unes sont vues par nous de loin et les autres de près.

THÉÉTÈTE.

Cela est juste.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, n'est-il pas vrai que les artistes, s'inquiétant peu de la vérité, donnent à leurs ouvrages, au lieu des proportions naturelles, celles qu'ils jugent devoir faire le plus bel effet?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Il est donc raisonnable d'appeler la première des deux espèces d'imitation, une copie, puisqu'en effet elle ressemble à l'objet?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et d'appeler, ainsi que nous l'avons fait, cette espèce de l'art d'imiter, l'art de copier?

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quel nom donner à ce qui, considéré d'un bon point de vue, paraît ressembler au beau, mais n'offre plus, convenablement examiné, la ressemblance qu'il promettait? Ne pouvons-nous l'appeler fantôme, puisqu'il n'a qu'une apparence de ressemblance?

THÉÉTÈTE.

Pourquoi pas?

L'ÉTRANGER.

Cette division n'occupe-t-elle pas une grande place et dans la peinture et dans l'art d'imiter en général?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et n'appellerons-nous pas fantasmagorie l'art qui produit non pas la copie des objets, mais leur fantôme?

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Voilà donc les deux espèces de l'art de faire des simulacres, l'art de copier et l'art de la fantasmagorie.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Quant à l'embarras où j'étais de savoir dans lequel de ces deux arts il faut placer le sophiste, je n'en saurais sortir encore; mais il faut réellement que ce soit un singulier personnage, et très difficile à découvrir; car le voilà maintenant caché bel et bien dans le coin de quelque division où il n'est pas aisé de l'atteindre.

THÉÉTÈTE.

A ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER.

Est-ce à bon escient que tu m'accordes ce point, ou bien serait-ce l'habitude de te laisser pousser comme par le flot du discours, qui t'a entraîné à l'accorder si vite?

THÉÉTÈTE.

Comment? Pourquoi me fais-tu cette demande?

L'ÉTRANGER.

C'est que véritablement, mon ami, nous en sommes à une question fort épineuse; car paraître et sembler sans être, dire sans rien dire de vrai, tout cela présente un abîme de difficultés, et dans tous les temps, autrefois comme aujourd'hui. Comment prétendre, en effet, qu'il y a réellement des paroles et des pensées fausses, et en s'exprimant ainsi, ne pas tomber en contradiction avec soi-même? c'est ce qu'il n'est pas aisé de comprendre, Théétète.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi?

L'ÉTRANGER.

C'est supposer hardiment que le non-être est; autrement le faux ne saurait être. Or voici, mon cher enfant, ce que le grand Parménide nous enseignait jadis quand nous étions à ton âge, et au commencement et à la fin de ses leçons, en prose et en vers :

Jamais (dit-il) tu ne comprendras que ce qui n'est pas est :
Éloigne ta pensée de cette recherche *.

Outre ce témoignage, nous pouvons décider la question par le raisonnement, sans même le pousser bien loin. Faisons-en l'expérience, si tu n'y répugnes pas.

THÉÉTÈTE.

Pour moi, je te laisse le maître; tu n'as qu'à choisir la route qui te paraîtra la meilleure, y marcher et me conduire après toi.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qu'il faut faire. Dis-moi, ce qui n'est en aucune manière, osons-nous l'exprimer?

THÉÉTÈTE.

Pourquoi pas?

* Fulleborn, *Fragm. d. Parm.*, p. 98.

L'ÉTRANGER.

Je ne veux ni disputer ni badiner : je suppose quelque auditeur de Parménide obligé de rendre compte, sérieusement et après mûre réflexion, du légitime emploi de ce mot, ce qui n'est pas, croyons-nous qu'il saurait où et à quoi l'appliquer?

THÉÉTÈTE.

Voilà une question difficile, et, je puis dire, tout-à-fait insoluble pour moi.

L'ÉTRANGER.

Toujours est-il certain que le non-être ne doit être attribué à aucun être.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Si le non-être ne peut pas être attribué à l'être, il ne devra pas non plus être attribué à quelque chose.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

N'est-il pas évident que ce mot *quelque chose,* nous le disons toujours d'un être; car le prendre seul, séparé de tous les êtres et comme tout nu, cela serait impossible, n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Impossible.

L'ÉTRANGER.

D'après cela, tu m'accordes donc que, qui dit quelque chose, dit nécessairement une certaine chose?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Car tu conviendras que quelque chose signifie une chose, et quelques choses, deux et plusieurs choses.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui ne dit pas même quelque chose, il est, ce semble, de toute nécessité qu'il ne dise absolument rien.

THÉÉTÈTE.

C'est incontestable.

L'ÉTRANGER.

Mais alors il ne faut pas accorder que cet homme, qui entreprend d'énoncer le non-être, parle en effet tout en ne disant rien : il faut dire qu'il ne parle pas du tout.

THÉÉTÈTE.

De cette manière, toute difficulté serait levée.

L'ÉTRANGER.

Ne nous vantons pas encore; car, mon ami, voici la première et la plus grande de toutes les difficultés et qui touche au fond même de la question.

THÉÉTÈTE.

Comment cela? Explique-toi, et ne me laisse pas en route.

L'ÉTRANGER.

A un être on peut joindre quelque autre être?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Mais admettrons-nous aussi qu'un être puisse être joint à un non-être?

THÉÉTÈTE.

Impossible.

L'ÉTRANGER.

Reconnaissons-nous tout nombre pour un être?

THÉÉTÈTE.

Sans doute, s'il y a quelque être au monde qu'il faille reconnaître.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, nous ne pouvons songer à joindre au non-être aucun nombre, ni pluralité, ni unité.

THÉÉTÈTE.

Ce serait mal fait, à ce qu'il semble, d'après notre raisonnement.

L'ÉTRANGER.

Or comment serait-il possible, sans le nombre, d'énoncer de bouche ou même de concevoir en esprit les non-existences ou le non-être?

THÉÉTÈTE.

Explique-toi.

L'ÉTRANGER.

En disant les non-existences, ne leur attribuons-nous pas la pluralité de nombre?

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Et en disant le non-être, n'attribuons-nous pas au non-être l'unité?

THÉÉTÈTE.

Cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant nous avons dit qu'il n'est ni juste ni raisonnable de vouloir associer un être à un non-être.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Tu comprends donc qu'il est impossible, et d'énoncer proprement le non-être, et d'en dire

quelque chose, et de le concevoir en lui-même; qu'il est insaisissable à la pensée et au langage, à la parole et au raisonnement.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus exact.

L'ÉTRANGER.

Mais me serais-je trompé en disant tout à l'heure que j'en étais à la plus grande difficulté de notre sujet?

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce donc, en avons-nous quelque autre plus grande encore?

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! mon cher, ne vois-tu pas, par ce que nous avons dit, que ce non-être met dans l'embarras celui-là même qui entreprend de le réfuter, et qu'il le force de se contredire lui-même dans sa manière d'en parler?

THÉÉTÈTE.

Voyons; montre-moi cela plus clairement.

L'ÉTRANGER.

Ce n'est pas sur moi qu'il faut compter pour rien trouver de plus clair. En établissant que le non-être n'admet ni la pluralité, ni l'unité, je lui ai attribué l'unité; car j'ai déjà dit le non-être. Comprends-tu?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et il n'y a qu'un instant j'ai dit encore qu'il est insaisissable au langage, à la parole, au raisonnement. Suis-tu bien?

THÉÉTÈTE.

Très-bien; nulle difficulté.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, en attribuant l'être au non-être, j'ai contredit ce que j'avais précédemment établi?

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi, en lui attribuant et l'être et l'unité, n'en parlais-je point?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Donc tout en disant qu'on ne pouvait ni en raisonner, ni en parler, ni l'exprimer, j'en raisonnais comme de quelque chose d'un.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant nous sommes convenus que pour parler avec justesse, il ne faut le désigner ni comme un, ni comme plusieurs, ni même le nommer; car nommer une chose, c'est déjà la désigner comme une.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

S'il en est ainsi, que va-t-on dire de moi? On m'a déjà vu et on me voit encore, maintenant comme tout à l'heure, vaincu dans ce combat que je livre au non-être. Je le répète donc, ne cherchons pas dans ma manière de m'exprimer comment on doit s'y prendre pour parler du non-être avec propriété et justesse; demandons-le à toi-même.

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Avance avec la hardiesse de ton âge, et rassemble toutes tes forces pour trouver moyen de dire quelque chose de juste sur le non-être, sans lui attribuer ni l'être, ni l'unité, ni la pluralité.

THÉÉTÈTE.

Il me faudrait une audace bien grande et bien déplacée pour me charger d'une entreprise où je te vois succomber.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! si tu veux, nous y renoncerons pour ton compte comme pour le mien; et, jusqu'à ce que nous rencontrions quelqu'un en état de faire cette besogne, nous dirons que le sophiste, par

une manœuvre habile, s'est allé retrancher là dans une position inabordable.

THÉÉTÈTE.

C'est tout-à-fait mon avis.

L'ÉTRANGER.

Cependant si, en attendant, nous venons à dire qu'il exerce un art fantasmagorique, lui à son tour pourra facilement nous prendre par nos propres paroles, les retourner contre nous, et nous demander, puisque nous l'appelons faiseur de simulacres, ce que c'est précisément qu'un simulacre. C'est le cas, Théétète, de bien prendre garde à ce que nous répondrons à ce rude adversaire.

THÉÉTÈTE.

Nous lui citerons les simulacres qu'on voit dans l'eau et dans les miroirs, et puis les peintures, les moulures et toutes autres choses du même genre.

L'ÉTRANGER.

Il paraît, Théétète, que tu n'as jamais vu un sophiste.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Tu croirais qu'il ferme les yeux ou qu'il n'a pas d'yeux du tout.

THÉÉTÈTE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Si tu lui fais cette réponse, en lui parlant de miroirs et de figures, il rira du langage que tu lui tiens comme s'il y voyait clair; il feindra de ne connaître ni eaux ni miroirs, de ne savoir absolument pas ce que c'est que la vue; et de tout ce que tu lui auras dit, il ne te demandera qu'une seule chose.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Ce qu'il y a de commun dans tous ces objets que tu as jugé à propos de réunir, comme s'ils formaient une unité, sous le seul nom de simulacre. Explique-toi donc, défends-toi, et ne laisse prendre à ton homme aucun avantage.

THÉÉTÈTE.

Eh bien! étranger, que dire d'un simulacre, sinon que c'est, comparé à l'objet véritable, un autre objet fait à la ressemblance de celui-là?

L'ÉTRANGER.

Par cet autre, entends-tu un objet véritable, ou à quoi le rapportes-tu?

THÉÉTÈTE.

Véritable, pas du tout, mais qui paraît l'être.

L'ÉTRANGER.

Tu entends sans doute par véritable ce qui est réellement?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et le non véritable, c'est le contraire du véritable?

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Si donc tu dis que ce qui paraît être n'est pas véritable, tu dis, par cela même, que c'est un non-être. Et pourtant il est.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Oui, car tu dis que véritablement il n'est pas.

THÉÉTÈTE.

Non, il n'est pas; ce n'est réellement qu'une apparence.

L'ÉTRANGER.

Donc ce que nous appelons réellement une apparence n'est réellement pas un non-être?

THÉÉTÈTE.

Voilà, ce me semble, une complication de l'être et du non-être bien embrouillée et tout-à-fait absurde.

L'ÉTRANGER.

Tout-à-fait. Et tu vois qu'au moyen de ce changement inattendu, notre sophiste aux cent têtes nous a forcés de reconnaître, en dépit de nous-mêmes, le non-être comme étant en quelque manière.

THÉÉTÈTE.

Je ne le vois que trop bien.

L'ÉTRANGER.

Comment nous y prendrons-nous maintenant pour être d'accord avec nous-mêmes en caractérisant son art?

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire? Quel piége parais-tu redouter?

L'ÉTRANGER.

Quand nous disons que le sophiste en impose par des fantômes, et que c'est un art imposteur que celui qu'il exerce, ne disons-nous pas que notre âme, au moyen de cet art, est induite à se faire de fausses opinions, ou bien l'entendons-nous autrement?

THÉÉTÈTE.

Non, c'est bien cela; nous ne saurions l'entendre autrement.

L'ÉTRANGER.

Or, une fausse opinion est celle qui admet le contraire de ce qui est; n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Ainsi tu dis qu'une fausse opinion admet ce qui n'est pas?

THÉÉTÈTE.

C'est tout simple.

L'ÉTRANGER.

Est-ce en admettant que ce qui n'est pas n'est pas, ou bien en admettant que ce qui n'est d'aucune manière existe de quelque manière?

THÉÉTÈTE.

C'est en attribuant quelque existence à ce qui n'est pas, quelque légère, d'ailleurs, que l'erreur puisse être, et ne la commît-on qu'une fois.

L'ÉTRANGER.

Et n'est-ce pas aussi en admettant que ce qui est absolument n'est absolument point?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Cela donc est encore une erreur?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Et ce sera une erreur égale de dire que ce

qui est n'est pas, tout aussi bien que de dire que ce qui n'est pas existe.

THÉÉTÈTE.

Comment en serait-il autrement?

L'ÉTRANGER.

En aucune façon, ce semble. C'est pourtant ce dont le sophiste ne conviendra point; et le moyen, pour un homme de bon sens d'en convenir, après que nous avons précédemment reconnu que ce qui n'est pas est insaisissable au langage, à la parole, au raisonnement et à la pensée? Comprends-tu ce qu'il va nous dire, Théétète?

THÉÉTÈTE.

Sans doute; il est clair que le sophiste nous reprochera d'être en contradiction avec nos principes, quand nous osons dire qu'il peut y avoir du faux et dans les opinions et dans les discours; car ainsi nous serions souvent forcés d'attribuer l'être au non-être, après avoir avoué à l'instant même que cela est de toute impossibilité.

L'ÉTRANGER.

Ta mémoire te sert bien. Mais il est temps de nous consulter sur ce que nous devons faire à l'égard du sophiste. Tu vois comme abondent les objections et les difficultés, quand nous le cher-

chons parmi les charlatans et les artisans de mensonges.

THÉÉTÈTE.

Je le vois bien.

L'ÉTRANGER.

Encore n'avons-nous vu qu'une faible partie de ces difficultés, qui sont, à vrai dire, infinies.

THÉÉTÈTE.

S'il en est ainsi, il est impossible, ce me semble, de saisir le sophiste.

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! devrons-nous perdre courage et quitter la partie?

THÉÉTÈTE.

Non, du moins suivant moi, pour peu qu'il nous reste de ressources pour atteindre notre homme.

L'ÉTRANGER.

Tu auras donc de l'indulgence, et tu voudras bien te contenter, selon ce que tu viens de dire, du peu que nous pourrons tirer d'un sujet si difficile.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

En ce cas, voici encore une prière que j'ai à t'adresser.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

C'est de ne pas me prendre pour une espèce de parricide.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi cela?

L'ÉTRANGER.

Pour nous défendre, il nous faudra soumettre à l'examen la maxime de notre père Parménide, et à toute force établir que le non-être existe à certains égards, et qu'à certains égards aussi l'être n'est pas.

THÉÉTÈTE.

En effet, c'est là visiblement ce qu'il nous faut débattre.

L'ÉTRANGER.

Oui, cela est visible, comme on dit, même pour un aveugle; car, jusqu'à ce qu'on soit décidé pour ou contre, on ne pourra guère traiter des discours ou des opinions fausses, des simulacres, des apparences, des imitations et des fantômes, ou bien des arts qui s'en occupent, sans tomber dans le ridicule par la nécessité de se contredire soi-même.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.

Voilà pourquoi il nous faut avoir le courage de porter la main sur la maxime de notre père, ou, si nous en avons quelque scrupule, laisser là toute cette affaire.

THÉÉTÈTE.

Eh bien! nous passerons par-dessus les scrupules.

L'ÉTRANGER.

J'ai encore une petite grâce à te demander; ce sera la troisième.

THÉÉTÈTE.

Parle.

L'ÉTRANGER.

Je disais, tout à l'heure, que dans tous les temps cette entreprise avait surpassé mes forces, et qu'aujourd'hui encore j'en étais incapable.

THÉÉTÈTE.

Oui, tu l'as dit.

L'ÉTRANGER.

Je crains donc, qu'après avoir dit cela, à me voir changer tout d'un coup de position, tu ne me prennes pour un extravagant. Songe que c'est pour l'amour de toi que nous allons essayer de réfuter cette maxime, si toutefois nous pouvons y parvenir.

THÉÉTÈTE.

Pour moi, en vérité, tu ne me paraîtras aucu-

nement blâmable d'entreprendre cette réfutation et cette démonstration ; marche donc avec assurance.

L'ÉTRANGER.

Or çà, par où aborder ce périlleux sujet? Voici, je crois, mon enfant, le chemin qu'il nous faut prendre de toute nécessité.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Commençons par examiner les principes dont nous nous croyons bien assurés, pour voir si nous ne nous abusons point à leur égard, et si nous ne nous les accordons pas mutuellement avec plus de facilité qu'il ne faut, comme si nous en avions fait une critique attentive.

THÉÉTÈTE.

Dis-moi plus clairement ce que tu veux dire.

L'ÉTRANGER.

Une matière que Parménide paraît avoir traitée un peu trop à son aise, ainsi que tous ceux qui s'en sont occupés, c'est la distinction des êtres, combien d'espèces il y en a et quelles elles sont.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Il semble que chacun nous ait débité sa fable

comme à des enfans. L'un nous présente les êtres au nombre de trois, se faisant de temps en temps la guerre; d'autres fois, redevenus amis, se mariant, engendrant, nourrissant les fruits de leurs unions *. Un autre ** n'en compte que deux, le sec et l'humide, ou bien le chaud et le froid, et il les marie et les met en ménage. Nos Éléates, à partir de Xénophane et même de plus loin, arrangent leur fable en réduisant à un seul être ce qu'on appelle l'univers. Plus tard des Muses d'Ionie et de Sicile *** ont pensé qu'il serait plus sûr de combiner les deux opinions, et de dire que l'être est à la fois un et multiple, et qu'il se maintient par la haine et par l'amitié; car tout se sépare et se réunit sans cesse, disent celles de ces Muses qui chantent sur le ton le plus hardi; celles qui le prennent sur un ton plus doux, ne prétendent plus que les choses soient toujours ainsi, mais que tantôt l'univers est un et en bonne harmonie, par l'influence de Vénus, et tantôt, par celle de la discorde, multiple et en guerre avec lui-même. Que tout cela soit vrai

* Schleiermacher (*Einl.*, p. 142) pense que ceci se rapporte à quelque philosophe de l'école ionienne.

** Probablement Archelaüs, disciple d'Anaxagoras. Diog., II, 16. Plut., *de plac. philos.*, II, 25.

*** Héraclite et Empédocle. Simplic., *in Aristot. phys.*, I, p. 11.

ou faux, il serait difficile et téméraire d'en oser décider contre d'anciens et illustres personnages; mais voici du moins ce qu'il est permis de dire.

THÉÉTÈTE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'ils ont montré pour nous autres pauvres gens, confondus dans la foule, trop peu d'égards et d'estime; car ils poursuivent leurs discours sans daigner remarquer si nous pouvons les suivre, ou si nous restons en arrière.

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Quand l'un de ces philosophes proclame qu'il existe ou qu'il est né ou qu'il naît plusieurs choses, ou deux ou une, qu'il parle du mélange du chaud et de l'humide, ou encore d'autres compositions et décompositions, dis-moi, au nom des dieux, Théétète, si tu y comprends quelque chose. Pour moi, dans ma jeunesse, lorsqu'on venait à parler du non-être, qui nous embarrasse aujourd'hui, je croyais bien comprendre, et à présent tu vois si nous sommes près de sortir d'embarras.

THÉÉTÈTE.

Oui, je le vois.

L'ÉTRANGER.

Peut-être donc, qu'au fond de notre âme, nous n'en savons pas davantage sur l'être; nous nous imaginons comprendre lorsque quelqu'un vient à en parler, tandis que nous avouons ne rien entendre au non-être, et peut-être en sommes-nous pour l'un où nous en sommes pour l'autre.

THÉÉTÈTE.

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.

Disons la même chose des systèmes dont nous parlions tout à l'heure.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Nous reviendrons plus tard sur tout le reste, si tu le veux; mais pour le moment examinons ce qu'il y a de plus grand, ce qui tient le premier rang.

THÉÉTÈTE.

De quoi veux-tu parler? Tu penses sans doute qu'il faut nous occuper de l'être, et rechercher ce que ceux qui en ont parlé ont voulu dire par là?

L'ÉTRANGER.

Tu m'as parfaitement compris, Théétète. Maintenant, il nous faut procéder, je crois, comme si

nous avions devant nous les personnages dont il s'agit, et les interroger de la manière suivante : Voyons, vous tous qui prétendez que le chaud et le froid, ou deux autres éléments analogues, sont l'univers, que dites-vous de ces deux éléments, quand vous dites de l'un et de l'autre et de chacun d'eux séparément qu'il est? Que voulez-vous dire par votre *être?* Est-ce une troisième chose autre que ces deux-là, et l'univers est-il en tout trois et non plus deux, comme vous le disiez? Et si vous n'appelez être que l'un des deux éléments, vous ne pouvez plus dire qu'ils sont tous les deux également; et quel que soit celui que vous appeliez être, l'être n'est qu'un, et non pas deux.

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Mais sans doute vous voulez appeler être l'un et l'autre?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Mais, mes amis, reprendrons-nous, c'est dire encore de la manière la plus claire que les deux ne font qu'un.

THÉÉTÈTE.

Tu as parfaitement raison.

L'ÉTRANGER.

Voyons donc, puisque nous sommes si embarrassés, expliquez-nous vous-mêmes bien nettement ce que vous entendez quand vous dites *être ;* car il ne se peut pas que dès long-temps vous n'en soyez instruits. Quant à nous, nous avons cru d'abord le savoir; mais à présent nous n'y voyons pas clair. Commencez donc par nous exposer votre opinion, afin que nous n'allions pas croire que nous comprenons vos discours, quand e serait tout le contraire. Dis-moi, mon enfant, serait-ce de la témérité de notre part que d'adresser cette prière à ces philosophes et à tous ceux qui disent qu'il y a dans l'univers plus qu'une seule chose?

THÉÉTÈTE.

Pas le moins du monde.

L'ÉTRANGER.

Et ceux qui disent que l'univers est un, ne faut-il pas aussi les presser de toutes nos forces de nous expliquer ce qu'ils entendent par l'être?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Qu'ils répondent donc aux questions suivantes : Vous dites qu'il n'y a qu'une chose? Nous le disons, répondront-ils. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi, ce que vous appelez être, n'est-ce pas quelque chose?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et ce quelque chose, n'est-ce pas ce que vous appelez aussi un, donnant deux noms à une même chose?

THÉÉTÈTE.

Ici, étranger, quelle réponse pourraient-ils faire?

L'ÉTRANGER.

Il est certain, Théétète, qu'en se renfermant dans une pareille hypothèse, il n'est pas très-facile de répondre à cette question, ni à toute autre.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Accorder qu'il y ait deux noms quand on n'établit qu'une seule chose, ce serait assez ridicule.

THÉÉTÈTE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Il ne serait même pas raisonnable de reconnaître qu'il y eût aucun nom.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Admettre le nom comme autre que la chose, c'est admettre deux choses.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Si, au contraire, on établit que le nom ne fait qu'un avec la chose, alors on sera obligé de dire ou que le nom n'est le nom de rien, ou bien, si on veut absolument qu'il soit le nom de quelque chose, que le nom est le nom d'un nom, et de rien autre.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et que l'unité, n'étant que l'unité de l'unité, n'est à son tour que l'unité d'un nom.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Maintenant diront-ils que le tout est autre que l'être un, ou bien qu'il est le même?

THÉÉTÈTE.

Qu'il est le même, ils le diront et ils le disent.

L'ÉTRANGER.

Mais si le tout est, comme le dit Parménide*,

« Semblable à une sphère bien arrondie de toutes parts,
« Du centre projetant des rayons égaux en tout sens; car qu'il soit plus grand d'un côté,
« Ou plus petit de l'autre, cela n'est nullement possible; »

si l'être est tel, il doit avoir un milieu et des extrémités, et dès lors il faut, de toute nécessité, qu'il ait des parties. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Cependant rien n'empêche qu'une chose divisée en parties ne participe de l'unité dans toutes ses parties, et qu'ainsi un tout ne soit un.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Mais n'est-il pas impossible que cette chose qui participe de l'unité soit l'unité elle-même?

THÉÉTÈTE.

Comment?

*Parmen., v. 97-100; éd. Fülleborn.

L'ÉTRANGER.

A parler à la rigueur, on ne doit reconnaître pour véritablement un que ce qui est absolument sans parties.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Or, ce dont nous parlons, cet être à plusieurs parties, ne s'accorde point avec cette définition.

THÉÉTÈTE.

Je comprends.

L'ÉTRANGER.

Mais l'être ne fait-il que participer à l'unité et n'est-il un que de l'unité d'un tout, ou ne devons-nous pas refuser absolument d'admettre que l'être soit un tout?

THÉÉTÈTE.

Tu me proposes là un choix difficile.

L'ÉTRANGER.

Tu as bien raison; car dès que l'être ne fait que participer à l'unité, il est clair qu'il est différent en quelque manière de l'unité, et alors il y a autre chose dans l'univers que l'unité.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et encore, si l'être n'est pas un tout par lui-

même, puisqu'il ne fait que participer à l'unité, et si le tout est quelque chose en soi, il en résulte que l'être se manque à soi-même.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Et, par conséquent, se manquant à lui-même, l'être sera le non-être.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et voilà encore une fois l'univers qui comprend plus d'une chose, si l'être et le tout ont chacun leur nature à part.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

D'autre part, si le tout n'existe en aucune façon, ce que nous venons de dire de l'être, subsiste, et de plus, outre qu'il n'est pas, il ne peut pas avoir jamais été.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

L'ÉTRANGER.

Parce que ce qui arrive à l'existence y arrive toujours formant un tout; en sorte qu'on ne doit reconnaître ni existence ni génération, si l'on ne met pas le tout au nombre des êtres.

THÉÉTÈTE.

Il semble bien, en effet, qu'il en doit être ainsi.

L'ÉTRANGER.

De plus, ce qui n'est pas un tout ne saurait avoir de quantité; car quelle que soit la quantité d'une chose, elle est nécessairement un tout pour autant qu'elle a de quantité.

THÉÉTÈTE.

Apparemment.

L'ÉTRANGER.

Celui qui dit que l'être est deux ou qu'il n'est qu'un, verrait bientôt s'élever de même à chaque pas des milliers de difficultés insurmontables.

THÉÉTÈTE.

Ce que nous venons seulement d'en entrevoir en est déjà la preuve. D'une conséquence en naît toujours une autre qui nous entraîne dans de plus grandes et de plus inextricables erreurs sur tout ce qui a précédé.

L'ÉTRANGER.

Nous n'avons pourtant pas examiné les opinions de tous ceux qui se sont exercés sur l'être et le non-être. Néanmoins, nous pouvons nous en tenir là. Mais à présent il faut nous adresser à ceux qui professent une tout autre doctrine, afin de nous convaincre de toutes les manières qu'il n'est pas plus aisé d'expliquer l'être que le non-être.

THÉÉTÈTE.

Eh bien! allons trouver aussi ces derniers.

L'ÉTRANGER.

En vérité, il y a entre eux comme une espèce de gigantomachie, tant ils sont peu d'accord dans leurs idées sur l'être.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Les uns* rabaissent à la terre toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible, et ne savent qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent. Attachés à tous ces objets, ils nient qu'il y ait rien autre que ce que les sens peuvent atteindre. Le corps et l'être sont pour eux une seule et même chose. Ceux qui viennent leur dire qu'il y a quelque chose qui n'a point de corps, excitent leur mépris, et ils n'en veulent pas entendre davantage.

THÉÉTÈTE.

Tu parles là de terribles gens, avec lesquels j'ai eu maintes fois occasion de me rencontrer.

L'ÉTRANGER.

Aussi leurs adversaires s'en vont-ils avec raison, pour les combattre, chercher dans une ré-

* Les physiciens de l'école ionienne, et surtout l'école atomistique.

gion supérieure et invisible des formes intelligibles et incorporelles qu'ils les forcent de reconnaître pour les véritables êtres*; et quant aux corps et à cette prétendue réalité que les autres admettent seule, ils les réduisent en poussière par leurs raisonnemens, et ne leur accordent, au lieu de l'existence, qu'un perpétuel mouvement pour y arriver. Les deux partis, Théétète, se livrent d'interminables combats.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Demandons aux deux partis de nous rendre compte tour à tour de leur manière de voir sur la nature de l'être.

THÉÉTÈTE.

Mais comment obtenir qu'ils le fassent?

L'ÉTRANGER.

Auprès de ceux qui mettent l'existence dans les idées, la chose est moins difficile, attendu qu'ils sont plus traitables; mais ce sera fort malaisé, je dirai presque impossible, auprès de ceux qui veulent amener toutes choses de vive force à n'être que des corps; mais voici, je pense, la manière dont il faut nous y prendre avec eux.

* L'école de Mégare.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Le mieux serait, s'il était possible, de les rendre plus honnêtes réellement; mais, si cela ne se peut pas, du moins rendons-les tels en paroles, et supposons-leur la volonté de nous répondre avec plus d'égards qu'ils ne sont disposés à le faire; car c'est avec des gens comme il faut qu'il est important de s'entendre. Après tout, ce n'est pas d'eux que nous nous soucions : nous ne cherchons que la vérité.

THÉÉTÈTE.

Très-bien.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, prie nos gens de te répondre, puisque les voilà devenus plus obligeants, et charge-toi d'interpréter leurs réponses.

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Lorsqu'ils entendent parler d'un être animé et mortel, croient-ils que ce soit quelque chose?

THÉÉTÈTE.

Comment ne le croiraient-ils pas?

L'ÉTRANGER.

Et ne conviennent-ils pas que c'est un corps où respire une âme?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ils mettent donc l'âme au nombre des êtres?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Bien; et ne trouvent-ils pas telle âme juste, telle autre injuste, celle-ci sage, celle-là dépourvue de sagesse?

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Mais n'avouent-ils pas que c'est par la possession et la présence de la justice, que l'âme devient juste, et par la présence du contraire de la justice qu'elle devient injuste?

THÉÉTÈTE.

Oui, ils l'avouent encore.

L'ÉTRANGER.

Or, ce qui peut être présent à une chose ou en être absent, il faut bien qu'ils conviennent que c'est quelque chose.

THÉÉTÈTE.

En effet, ils en conviennent.

L'ÉTRANGER.

Si donc la justice, la sagesse et les autres vertus, avec leurs contraires, ainsi que l'âme, où elles se

manifestent, ont une existence, nos philosophes disent-ils que quelqu'une de ces choses est visible et tangible, ou bien qu'elles sont toutes invisibles?

THÉÉTÈTE.

Tout cela sûrement est invisible.

L'ÉTRANGER.

Et prétendent-ils que quelqu'une de ces choses ait un corps?

THÉÉTÈTE.

Ici ils ne répondent plus de la même manière sur toutes les parties de ta question. Pour l'âme, il leur semble qu'elle possède un corps. Quant à la sagesse et à tout le reste, ils ont également honte et de leur refuser une place parmi les êtres, et de soutenir que ce sont des corps.

L'ÉTRANGER.

Décidément, Théétète, voilà nos gens qui s'humanisent; car parmi eux, les hommes semés par Cadmus, les vrais fils de la terre, n'auraient honte ni de l'un ni de l'autre de ces deux partis; ils soutiendraient hardiment que tout ce qu'ils ne peuvent palper de leurs mains n'existe en aucune manière.

THÉÉTÈTE.

Telle est aussi à peu près leur pensée.

L'ÉTRANGER.

Continuons donc nos questions. Du moment

qu'ils consentiront à reconnaître quelque chose d'incorporel, si peu que ce soit, cela suffit. En effet, ce qui est incorporel et ce qui est corporel ont en commun quelque chose qui fait dire à nos gens que l'un et l'autre existe. Voilà ce qu'il leur faudra déterminer. Peut-être seront-ils un peu embarrassés, et qui sait si, dans cet embarras, ils n'en viendront pas à admettre cette définition de l'être?

THÉÉTÈTE.

Laquelle? Parle, et nous verrons aussitôt.

L'ÉTRANGER.

C'est que tout ce qui possède une puissance quelconque, pour exercer une action quelconque, ou pour en souffrir une, la plus petite et de la chose la plus petite que ce soit, ne fût-ce même que pour une seule fois, tout ce qui possède une semblable puissance est réellement. En un mot, je donne pour définition de l'être que ce n'est autre chose qu'une puissance.

THÉÉTÈTE.

Puisque nos gens n'ont, pour le présent, rien de mieux à proposer, ils acceptent ta définition.

L'ÉTRANGER.

A la bonne heure; plus tard peut-être ne penserons-nous pas de même ni eux non plus; mais, en attendant, prenons ce point pour accordé entre eux et nous.

THÉÉTÈTE.

Voilà qui est fait.

L'ÉTRANGER.

Passons aux autres, aux partisans des idées : charge-toi encore d'être leur interprète auprès de nous.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien.

L'ÉTRANGER.

Vous dites donc, n'est-ce pas, qu'il faut distinguer la génération et l'être?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Que c'est au moyen de la sensation que nous communiquons par le corps avec la génération, et que c'est au moyen de la raison que nous communiquons par l'âme avec la véritable essence, que vous prétendez toujours semblable à elle-même, tandis que la génération est toujours variable?

THÉÉTÈTE.

C'est encore ce que nous disons.

L'ÉTRANGER.

Mais, chers amis, qu'est-ce donc, dans ces deux cas, que la communication dont vous parlez? N'est-ce pas ce que nous venons de dire?

THÉÉTÈTE.

Eh quoi?

L'ÉTRANGER.

Une passion ou une action, résultat d'une puissance de deux objets mis en rapport. Mais peut-être, Théétète, n'entends-tu pas leur réponse là-dessus tout-à-fait aussi bien que moi, qui y suis accoutumé dès long-temps.

THÉÉTÈTE.

Que disent-ils donc?

L'ÉTRANGER.

Ils contestent ce que nous venons d'établir sur l'être avec les enfants de la terre.

THÉÉTÈTE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action quelconque, si petite qu'elle soit.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

A cela ils disent que, quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération, mais que ni la puissance passive ni la puissance active ne conviennent à l'être.

THÉÉTÈTE.

N'est-ce pas bien dit?

L'ÉTRANGER.

Nous leur dirons, à notre tour, que nous voudrions bien les voir déclarer plus nettement encore s'ils avouent que l'âme connaît et que l'être est connu.

THÉÉTÈTE.

Sans doute ils l'avoueront.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, connaître et être connu, est-ce, à votre avis, être actif, ou est-ce être passif, ou est-ce être actif et passif tout ensemble? Ou bien encore, l'un est-il action, l'autre passion? Ou enfin ni l'un ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion? Évidemment ils diront que ce ne sont là ni des actions ni des passions; autrement ils diraient le contraire de ce qu'ils ont avancé tout à l'heure.

THÉÉTÈTE.

J'entends.

L'ÉTRANGER.

C'est-à-dire que si connaître était une action, l'objet connu serait nécessairement dans un état de passion; d'où il suivrait que l'être connu par la connaissance serait mû, en tant que connu, puisqu'il serait passif: or, c'est ce qui a été reconnu impossible de l'être essentiellement en repos.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi, par Jupiter! nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu? que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence?

THÉÉTÈTE.

Ce serait consentir, cher Éléate, à une bien étrange assertion.

L'ÉTRANGER.

Ou bien lui accorderons-nous l'intelligence, en lui refusant la vie?

THÉÉTÈTE.

Cela ne se peut.

L'ÉTRANGER.

Ou bien encore dirons-nous qu'il y a en lui l'intelligence et la vie, mais que ce n'est pas dans une âme qu'il les possède?

THÉÉTÈTE.

Et comment pourrait-il les posséder autrement?

L'ÉTRANGER.

Enfin, que doué d'intelligence, d'âme et de vie, tout animé qu'il est, il demeure dans une complète immobilité?

THÉÉTÈTE.

Tout cela me paraît déraisonnable.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc accorder que le mouvement et ce qui est mû existent.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Car si tout est immobile, il ne peut y avoir aucune connaissance d'aucune chose.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant, si nous reconnaissons que tout est livré à un perpétuel mouvement, nous retranchons du nombre des êtres, par le même raisonnement, cela même que nous venons d'établir.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Penses-tu que sans stabilité il puisse rien y avoir qui soit le même dans ses modes, dans sa durée, dans ses rapports?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Et vois-tu que sans cela quelque connaissance au monde puisse être ou paraître?

THÉÉTÈTE.

Pas davantage.

L'ÉTRANGER.

Et certes il faut combattre avec toutes les armes du raisonnement celui qui, détruisant la science, la pensée, l'intelligence, prétend encore pouvoir affirmer quelque chose de quoi que ce soit.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Ainsi le philosophe, lui qui a pour toutes ces choses la plus haute estime, est absolument forcé de n'écouter ni ceux qui croient le monde immobile, qu'ils le fassent un ou multiple, ni ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel. Entre le repos et le mouvement de l'être et du monde, il faut qu'il fasse comme les enfants dans leurs souhaits*, qu'ils les prenne l'un et l'autre.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! ne trouves-tu pas que nous avons examiné l'être d'une manière convenable?

* Les enfants désirent tout, et au lieu de choisir entre deux choses qui leur plaisent, ils les demandent toutes deux.

THÉÉTÈTE.

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER.

Ah! Théétète, il me semble que nous en sommes arrivés seulement à reconnaître toute la difficulté de la question!

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce? Où veux-tu en venir?

L'ÉTRANGER.

Ne vois-tu pas, mon cher ami, que nous sommes maintenant dans la plus complète ignorance sur notre sujet, tandis que nous pensions en avoir dit quelque chose de raisonnable?

THÉÉTÈTE.

Pour moi, je m'en flatte, et je ne conçois pas bien en quoi nous nous sommes abusés.

L'ÉTRANGER.

Examine bien si, d'après tout ce que nous venons d'accorder, nous ne pourrions pas, avec juste raison, être pressés à notre tour par les mêmes questions que nous faisions à ceux qui disent que le chaud et le froid sont les éléments de l'univers.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles? Rappelle-les-moi.

L'ÉTRANGER.

Volontiers, et je veux te les adresser direc-

tement, comme je faisais tout à l'heure aux autres, afin que nous avancions ensemble.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, ne penses-tu pas que le mouvement et le repos sont absolument contraires l'un à l'autre?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et tu prétends aussi que l'un et l'autre existe également?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Penses-tu, en accordant qu'ils existent, que l'un et l'autre soit mû également?

THÉÉTÈTE.

Non, certes.

L'ÉTRANGER.

Mais, en disant qu'ils existent, veux-tu faire entendre que tous deux sont en repos?

THÉÉTÈTE.

Impossible.

L'ÉTRANGER.

Alors c'est que tu te représentes l'être comme une troisième chose différente de ces deux-là,

et que, considérant le repos et le mouvement comme compris dans l'être et en une sorte de communauté avec lui, dans ce point de vue tu as pu dire que tous deux existent.

THÉÉTÈTE.

Il paraît, en effet, que nous mettons l'être en tiers quand nous accordons que le mouvement et le repos existent.

L'ÉTRANGER.

Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble; c'est quelque chose qui en est différent.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Par conséquent l'être, par sa nature, ne se meut ni ne se repose.

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Alors, de quel côté se tourner si l'on veut établir quelque chose de net sur son compte?

THÉÉTÈTE.

De quel côté, en effet?

L'ÉTRANGER.

De toutes parts je ne vois que des difficultés. Car si une chose ne se meut point, comment

n'est-elle pas en repos; ou comment ce qui n'est jamais en repos, ne se meut-il point? Or, l'être nous est apparu comme étranger à ces choses; cela est-il donc possible?

THÉÉTÈTE.

C'est absolument impossible.

L'ÉTRANGER.

Il y a donc une chose qu'il est juste de nous rappeler à ce sujet.

THÉÉTÈTE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

C'est que quand on nous demandait à quoi appliquer le nom du non-être, nous nous trouvions dans un grand embarras. Tu t'en souviens?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et sommes-nous en ce moment dans un moindre embarras au sujet de l'être?

THÉÉTÈTE.

Il me semble que nous sommes encore plus embarrassés, s'il est possible.

L'ÉTRANGER.

Pour cela, c'est un point que nous pouvons laisser indécis. Mais, puisque l'être et le non-être nous embarrassent également, nous pouvons espérer maintenant que si l'un des deux

se présente à nous avec plus ou moins de confusion, ou de netteté, l'autre se présentera à nous de la même manière; et, dans le cas même où nous ne pourrions voir ni l'un ni l'autre, nous devrions encore les poursuivre tous deux simultanément du mieux qu'il nous serait possible.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Éclaircissons donc comment il se fait que nous appelons une même chose de plusieurs noms différents.

THÉÉTÈTE.

Comment? Donne-moi un exemple.

L'ÉTRANGER.

En parlant d'un homme, nous lui appliquons une foule de dénominations; nous le désignons par la couleur, la forme, les dimensions, des vices, des vertus; au moyen de quoi, ainsi que dans mille autres cas, nous disons non-seulement que c'est un homme, mais encore qu'il est bon, ou telle et telle autre chose à l'infini. Et de même en arrive-t-il de tous les autres objets que nous envisageons chacun comme une seule chose tout en lui attribuant une foule de propriétés et de noms divers.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

En procédant ainsi, nous allons bien régaler, je pense, nos jeunes apprentis et nos vieux entêtés. Le premier venu pourra nous objecter qu'il est impossible que plusieurs soient un, et que un soit plusieurs, et voilà nos gens enchantés de vous apprendre que *homme bon* ne se peut dire, et que, d'une part, l'homme est homme, et, de l'autre, le bon est bon. Tu n'es pas, je crois, Théétète, sans avoir rencontré plus d'une fois des gens qui s'adonnent à de pareilles arguties, et souvent même des vieillards qui, par pauvreté d'esprit et de connaissance, sont en admiration devant ces choses-là et s'imaginent y avoir trouvé des trésors de sagesse.

THÉÉTÈTE.

Oui, j'en ai rencontré.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! afin de nous adresser à tous ceux qui ont jamais raisonné d'une manière quelconque sur l'être, convenons que les questions que je vais proposer, seront dirigées contre ces derniers aussi bien que contre tous les autres avec qui déjà nous avons eu affaire.

THÉÉTÈTE.

Quelles questions?

L'ÉTRANGER.

C'est de savoir si nous oterons l'être au mouvement et au repos, et en général si nous exclurons toute chose quelconque de toute autre chose, et si nous établirons en principe que chacune est essentiellement inalliable et ne peut participer d'aucune autre; ou bien si nous les mettrons toutes ensemble, comme étant susceptibles d'une certaine communauté entre elles; ou enfin si nous le ferons pour quelques-unes et pour d'autres non? Que pensons-nous, Théétète, que nos sages veuillent choisir de ces trois partis?

THÉÉTÈTE.

A cet égard, je ne saurais répondre pour eux. Que ne te charges-tu toi-même de faire l'une après l'autre chacune de ces trois réponses, pour voir ce qui en pourra résulter?

L'ÉTRANGER.

C'est bien dit. Supposons donc, en premier lieu, si tu le veux, qu'ils nous disent : nulle chose n'a la propriété d'entrer en communication d'une manière quelconque avec nulle autre chose. En ce cas, le mouvement et le repos ne participeront en rien de l'être.

THÉÉTÈTE.

Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Eh quoi! l'une ou l'autre de ces deux choses pourra-t-elle exister n'ayant rien de commun avec l'être?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Voilà une concession qui, ce me semble, doit tout ébranler de prime abord, aussi bien parmi ceux qui mettent l'univers en mouvement que parmi ceux qui le tiennent en repos comme étant un, et ceux enfin qui, dans le système des idées, veulent que l'être demeure toujours invariable et dans le même état. Car enfin tous impliquent l'être quand ils disent soit qu'il est réellement en mouvement, soit qu'il est réellement en repos.

THÉÉTÈTE.

Cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Et ceux encore qui font l'univers tantôt un et tantôt multiple, soit qu'ils distinguent l'unité et l'infini sorti de l'unité, ou bien des éléments finis avec lesquels ils construisent un tout, qu'ils supposent que cette combinaison se renouvelle ou qu'ils la fassent éternelle, tous ces gens-là se trouvent également n'avoir rien dit de raisonnable dès qu'il n'y a aucune communauté entre les choses.

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Bien mieux; ceux-là même qui ne veulent pas permettre qu'une chose soit dite d'une autre, en vertu de leur communication réciproque, seront obligés de prendre à partie leur propre langage de la manière la plus plaisante.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Il faut bien à toute force qu'ils se servent des mots *être, séparément, le même, autre,* et de mille autres du même genre, incapables qu'ils sont de s'empêcher de les mêler dans leurs discours; de sorte qu'ils n'ont besoin de personne qui les réfute, mais qu'ils logent, comme on dit, l'ennemi avec eux, et vont portant partout en eux-mêmes leur contradicteur, comme ce pauvre fou d'Euryclès *.

THÉÉTÈTE.

En effet, cela se ressemble beaucoup, et tu as bien raison.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi! nous laissons à toutes les choses le pouvoir de communiquer entre elles?

* Euryclès, devin, qui croyait loger dans son ventre un démon qui lui révélait l'avenir. *Aristophane*, Guêpes, v. 1014. *Schol. ad Plat.*

THÉÉTÈTE.

Pour cette supposition, je me chargerais de la réfuter moi-même.

L'ÉTRANGER.

Comment?

THÉÉTÈTE.

Parce que le mouvement serait en repos, et qu'à son tour le repos serait en mouvement, si l'un et l'autre communiquait entre eux; il est pourtant de la dernière impossibilité que le mouvement soit en repos et que le repos se meuve.

L'ÉTRANGER.

Soit. Reste la troisième supposition.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il faut bien enfin que l'une de ces trois suppositions soit vraie; que tout peut se mêler, que rien ne le peut, ou qu'il y a des choses qui le peuvent et d'autres qui ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Or, nous avons vu que les deux premières sont impossibles.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, c'est à la dernière qu'il faut s'en tenir si l'on veut bien répondre.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Puisqu'il y a des choses qui peuvent se mêler et d'autres qui ne le peuvent pas, c'est à peu près de même que pour les lettres de l'alphabet, dont les unes s'accordent et les autres ne s'accordent pas ensemble.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Les voyelles ont sur les autres lettres ce privilége de s'interposer entre toutes et de leur servir de lien, tellement que, sans le secours de quelques voyelles, il est impossible de faire accorder les autres lettres entre elles.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais tout le monde sait-il distinguer les lettres qui peuvent être alliées entre elles de celles qui ne le peuvent pas, ou bien faut-il un art pour opérer comme il faut ces alliances?

THÉÉTÈTE.

Il faut un art.

L'ÉTRANGER.

Et quel art?

THÉÉTÈTE.

La grammaire.

L'ÉTRANGER.

Et n'en est-il pas de même à l'égard des sons graves ou aigus? Celui qui possède l'art de connaître les sons qui peuvent ou ne peuvent pas s'accorder, n'est-ce pas un musicien, et celui qui n'y entend rien un homme ignorant en musique?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Autant en pourrions-nous dire pour les autres arts.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! puisque nous reconnaissons que les genres sont de même susceptibles de mélange, n'est-il pas nécessaire de posséder une certaine science pour conduire son raisonnement, quand on veut démontrer quels sont ceux de ces genres qui s'accordent entre eux et ceux qui ne s'accordent pas, ou rechercher si les genres se tiennent en toutes choses de manière à pouvoir se mêler indistinctement les uns avec les autres,

et réciproquement, en prenant les choses par la division, s'il y a quelque raison opposée de diviser et de séparer les uns des autres tous les genres.

THÉÉTÈTE.

Comment ne faudrait-il pas pour cela une science, et peut-être même la plus haute?

L'ÉTRANGER.

Et de quel nom, Théétète, la nommerons-nous? Par Jupiter! en serions-nous venus, sans nous en douter, à la science des hommes libres, et tout en cherchant le sophiste, aurions-nous d'abord trouvé le philosophe?

THÉÉTÈTE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous-pas que c'est l'œuvre de la science dialectique?

THÉÉTÈTE.

Oui, nous le dirons.

L'ÉTRANGER.

Ainsi celui qui est capable de faire ce travail, démêle comme il faut l'idée unique répandue dans une multitude d'individus qui existent séparément les uns des autres; puis une multitude d'idées différentes renfermée dans une idée générale; puis encore une multitude d'idées générales

contenue dans une idée supérieure, et d'un autre côté une multitude d'idées absolument séparées les unes des autres. Voilà ce qui s'appelle savoir discerner, au moyen de la division par genres, ceux qui s'allient ou ne s'allient pas entre eux.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais cet art de la dialectique, tu ne l'attribueras, si je ne me trompe, à nul autre qu'à celui qui s'applique à la philosophie avec une âme pure et droite.

THÉÉTÈTE.

Oui, car à quel autre pourrait-on l'attribuer?

L'ÉTRANGER.

C'est donc en quelque endroit semblable que nous trouverons le philosophe, soit aujourd'hui, soit plus tard, si nous nous mettons une fois à le chercher, quoique celui-là ne soit pas non plus facile à bien voir. Pourtant la difficulté est ici d'une tout autre sorte que pour le sophiste.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

L'un s'enfuit dans les ténèbres du non-être, et s'y établit comme dans une retraite qui lui est familière; c'est l'obscurité du lieu qui le rend difficile à reconnaître, n'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Je le crois.

L'ÉTRANGER.

Mais pour le philosophe, dont la pensée est en commerce perpétuel avec l'idée de l'être, c'est à cause de l'éclat de cette région qu'il n'est nullement aisé à apercevoir; car, chez la plupart des hommes, les yeux de l'âme ne sont pas de force à soutenir long-temps la vue des choses divines.

THÉÉTÈTE.

Cette explication me paraît aussi probable que l'autre.

L'ÉTRANGER.

Peut-être chercherons-nous tout à l'heure à mieux connaître le philosophe, si le cœur nous en dit encore; mais, pour le sophiste, il est évident que nous ne devons pas le laisser aller avant de l'avoir suffisamment considéré.

THÉÉTÈTE.

C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.

Nous sommes tombés d'accord qu'il y a des genres qui peuvent s'associer entre eux, d'autres qui ne le peuvent pas; que les uns peuvent s'associer à un petit nombre de genres seulement, d'autres à un grand nombre, d'autres enfin à tous et de toutes les manières. Poursuivons main-

tenant en examinant non pas toutes les idées, de peur de nous perdre dans cette multitude, mais quelques-unes choisies parmi celles que l'on appelle les plus grandes; considérons d'abord ce quelles sont chacune à part, ensuite jusqu'à quel point elles sont susceptibles d'être associées les unes avec les autres, afin que si nous ne pouvons pas obtenir une connaissance parfaitement claire de l'être et du non-être, du moins nous ne nous trouvions pas dans l'impossibilité d'en rendre compte, dans les limites mêmes de la question que nous nous sommes posée, celle de savoir si nous pouvons dire impunément du non-être qu'il est réellement sans existence.

THÉÉTÈTE.

C'est ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER.

De tous les genres dont nous avons parlé tout à l'heure, les plus grands sont l'être lui-même, le repos et le mouvement.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que les deux derniers ne peuvent pas être mêlés l'un avec l'autre?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais l'être peut être mêlé avec tous les deux; car tous deux ils sont.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, cela fait trois.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et chacun d'eux est autre que les deux autres, et le même que soi.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais qu'est-ce que nous venons de dire encore, l'autre et le même? Sont-ce deux genres différents de ces trois-là, et qui pourtant soient toujours nécessairement mêlés avec eux, et cela fait-il en tout cinq genres à examiner au lieu de trois? Ou bien ne nous sommes-nous pas aperçus que nous ne donnions ces noms de même et d'autre qu'à l'un de ces trois genres?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Cependant ni le mouvement ni le repos ne sont l'autre ni le même.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Ce que nous attribuons en commun au repos et au mouvement, ne peut être ni le repos ni le mouvement.

THÉÉTÈTE.

Et pourquoi?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'alors et le mouvement se mettra en repos et le repos en mouvement; car si l'un des deux, quel qu'il soit, tient de tous deux, l'autre sera forcé de se changer dans le contraire de sa nature, puisqu'il participe de ce contraire.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Or tous deux participent du même et de l'autre.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ne disons donc pas que le mouvement est le même ou l'autre, ni le repos non plus.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Mais peut-être devrons-nous considérer l'être et le même comme ne faisant qu'un?

THÉÉTÈTE.

Peut-être.

L'ÉTRANGER.

Mais si l'être et le même ne font qu'un, quand nous dirons que le mouvement et le repos sont tous les deux, nous dirons que tous les deux sont le même, par cela que tous les deux sont.

THÉÉTÈTE.

C'est pourtant une chose impossible.

L'ÉTRANGER.

Ainsi il est impossible que l'être et le même ne fassent qu'un.

THÉÉTÈTE.

A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.

Poserons-nous donc le même comme une quatrième idée différente des trois autres?

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? faut-il faire de l'autre une cinquième espèce, ou bien considérer l'autre et l'être comme deux noms d'un seul et même genre?

THÉÉTÈTE.

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.

Tu m'accorderas, je pense, que parmi tout ce

qui est il y a des choses dont on parle comme étant en elles-mêmes, et des choses dont on ne parle que relativement à d'autres?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Or autre ne se dit que relativement à quelque chose d'autre. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qui ne pourrait être si l'être et l'autre n'étaient pas entièrement différents; car si l'autre se disait, comme l'être, de ces deux manières, parmi les choses autres il y en aurait qui seraient autres sans rapport à aucune autre. Mais nous venons de voir qu'en général tout ce qui est autre n'est tel que comme autre que quelque autre chose.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc considérer l'autre comme la cinquième des idées que nous avons choisies.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et nous dirons qu'elle est répandue dans tou-

tes; car chacune est autre que tout le reste, non par sa nature propre, mais parce qu'elle participe à l'idée de l'autre.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Voici donc ce que nous dirons de ces cinq idées, en les reprenant une à une.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

D'abord que le mouvement est absolument différent du repos. N'est-ce pas?

THÉÉTÈTE.

D'accord.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, il n'est point le repos.

THÉÉTÈTE.

En aucune manière.

L'ÉTRANGER.

Mais il est, par participation à l'être.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

D'un autre côté, le mouvement est aussi différent du même.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il n'est donc pas le même.

THÉÉTÈTE.

Non.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant il est le même, parce que tout participe au même.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc reconnaître que le mouvement est le même et n'est pas le même, et ne pas s'effaroucher de cela; car quand nous disons qu'il est le même et qu'il n'est pas le même, ce n'est pas dans le même sens. Quand nous disons qu'il est le même, c'est à cause de sa participation à l'idée du même; quand nous disons qu'il n'est pas le même, c'est par rapport à ce qu'il a de commun avec l'autre, qui le distingue du même et fait qu'il est autre que le même, de sorte qu'on peut aussi dire justement qu'il n'est pas le même.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

En ce sens, s'il se pouvait faire que le mouvement participât du repos, il n'y aurait rien de déraisonnable à l'appeler stable.

THÉÉTÈTE.

Ce serait au mieux; mais nous sommes convenus qu'il y a des genres qui peuvent être mêlés les uns avec les autres, et d'autres qui ne le peuvent pas.

L'ÉTRANGER.

Oui; c'est ce que nous avons démontré avant d'en venir où nous en sommes maintenant: nous avons prouvé que c'est une distinction fondée dans la nature.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Continuons. Le mouvement est autre que l'autre, comme nous venons de faire voir qu'il est différent du même et du repos.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Il est autre en un sens, et en un autre il ne l'est pas, suivant notre observation précédente.

THÉÉTÈTE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

Quoi de plus? Dirons-nous que le mouvement est différent de ces trois idées et non de la quatrième, après être convenus que les idées que

nous avons choisies pour les examiner, sont au nombre de cinq?

THÉÉTÈTE.

Non; nous ne pouvons réduire maintenant le nombre que nous venons de reconnaître.

L'ÉTRANGER.

Persistons donc à déclarer sans crainte et soutenons contre tout venant que le mouvement est autre que l'être.

THÉÉTÈTE.

Sans la moindre crainte.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, il est clair que le mouvement n'est réellement pas, et qu'il est, en tant qu'il participe de l'être.

THÉÉTÈTE.

Cela est parfaitement clair.

L'ÉTRANGER.

Il y a donc nécessairement du non-être et dans le mouvement et dans tous les genres; car la nature de l'autre, répandue en tout, rendant chaque chose autre que l'être, en fait du non-être; et en ce sens on est en droit de dire que tout est non-être, tandis que dans un autre sens, en tant que tout participe de l'être, on peut dire que tout est être.

THÉÉTÈTE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, en chaque idée, il y a beaucoup d'être et infiniment de non-être.

THÉÉTÈTE.

Il semble.

L'ÉTRANGER.

Ne faut-il pas dire aussi de l'être qu'il est autre que tout le reste ?

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Par conséquent, autant il y a de choses différentes de l'être, autant de fois l'être n'est pas. Car n'étant pas toutes ces choses, il est lui-même un, mais il n'est pas tout le reste, en nombre infini.

THÉÉTÈTE.

Il paraît.

L'ÉTRANGER.

Il ne faut pas s'effaroucher de cela, attendu que les genres sont susceptibles d'être associés les uns aux autres. Si on refuse de nous accorder notre dernière proposition, qu'on nous persuade d'abord sur les principes, on nous persuadera facilement sur les conséquences.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER.

Voyons encore ceci.

THÉÉTÈTE.

Et quoi?

L'ÉTRANGER.

Lorsque nous disons le non-être, nous ne parlons pas, je crois, du contraire de l'être, mais seulement de quelque chose d'autre.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Par exemple, quand nous disons quelque chose qui n'est pas grand, voit-on que nous désignons par cette expression le petit plutôt que le moyen?

THÉÉTÈTE.

Nullement.

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous n'admettrons pas qu'une négation signifie le contraire, mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent, ou, pour mieux dire, des choses auxquelles s'appliquent les noms que la négation précède.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Voyons si tu seras encore d'accord avec moi sur ce point-ci.

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

L'idée de l'autre me paraît divisée en quantité de parties comme la science.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

La science est aussi une en quelque manière; mais chacune de ses parties appliquée à un objet quelconque, forme une division à part et reçoit un nom particulier. De là cette foule de sciences et d'arts diversement nommés.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! n'en est-il pas de même des parties de l'idée de l'autre, qui pourtant est une?

THÉÉTÈTE.

Peut-être, mais voyons comment cela se fait.

L'ÉTRANGER.

N'y a-t-il pas une partie de l'autre qui est opposée au beau?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Est-ce une chose sans nom, ou qui a un nom?

THÉÉTÈTE.

Une chose qui a un nom; ce que nous appe-

lons non-beau, c'est ce qui est particulièrement autre que le beau.

L'ÉTRANGER.

Maintenant dis-moi ceci.

THÉÉTÈTE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Le non-beau ne vient-il pas d'une chose qu'on tire d'un des genres des êtres, et que derechef on oppose à quelque autre être?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Le non-beau consiste donc, à ce qu'il paraît, dans une opposition d'un être avec un être.

THÉÉTÈTE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi! de cette manière avons-nous moins de raisons pour mettre le non-beau au nombre des êtres que pour y mettre le beau?

THÉÉTÈTE.

Point du tout.

L'ÉTRANGER.

On doit donc dire du non grand qu'il est, tout aussi bien que du grand lui-même.

THÉÉTÈTE.

Tout aussi bien.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, le non juste doit être assimilé au juste sous ce rapport que l'un n'existe pas moins que l'autre.

THÉÉTÈTE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Et nous en dirons autant du reste, dès que l'autre nous a paru être au nombre des êtres; s'il existe, il faut admettre que ses parties n'existent pas moins.

THÉÉTÈTE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Ainsi apparemment l'opposition entre une partie de l'autre et l'être, mis en regard l'un de l'autre, n'existe pas moins, si j'ose le dire, que l'être lui-même, et cette opposition ne représente point le contraire de l'être, mais seulement quelque chose d'autre que lui.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus clair.

L'ÉTRANGER.

Or, quel nom lui donnerons-nous?

THÉÉTÈTE.

Évidemment c'est là le non-être que nous cherchions en cherchant le sophiste.

L'ÉTRANGER.

Est-il vrai, comme tu le disais, qu'il ne le cède du

côté de l'être à aucune autre chose? Faut-il soutenir hardiment que le non-être existe réellement ayant sa nature à lui, et comme nous avons vu que le grand est grand, que le beau est beau, que le non-grand est non-grand et que le non-beau est non-beau, de même avons-nous dû et devons-nous encore dire que le non-être existe à l'état de non-être, et qu'il est au nombre des êtres comme une de leurs espèces? Ou bien, Théétète, nous reste-t-il encore quelque doute sur son existence?

THÉÉTÈTE.

Aucun.

L'ÉTRANGER.

Sais-tu que nous avons transgressé la défense de Parménide, et bien au-delà?

THÉÉTÈTE.

En quoi?

L'ÉTRANGER.

Nous avons poussé notre démonstration plus loin qu'il ne nous permettrait d'étendre même notre examen.

THÉÉTÈTE.

Et comment?

L'ÉTRANGER.

Ne nous dit-il pas:

Tu ne comprendras jamais que ce qui n'est pas soit;
Éloigne ta pensée de cette recherche *.

* Voyez p. 223.

THÉÉTÈTE.

Ce sont en effet ses paroles.

L'ÉTRANGER.

Nous, nous n'avons pas seulement démontré que le non-être est, nous avons fait voir quelle est l'idée du non-être; car, après avoir démontré que l'autre existe, et qu'il est partagé entre tous les êtres comparés les uns aux autres, nous avons osé dire que c'est chacune de ses parties dans son opposition à l'être, qui est réellement le non-être.

THÉÉTÈTE.

Et je crois, étranger, que nous avons eu parfaitement raison.

L'ÉTRANGER.

Qu'on ne vienne donc pas nous reprocher qu'après avoir présenté le non-être comme le contraire de l'être, nous osons affirmer son existence; car, quant à un contraire de l'être, il y a long-temps que nous avons renoncé à discuter s'il y en a ou s'il n'y en a pas, et si l'on peut ou non l'expliquer. Mais pour la définition que nous venons de donner du non-être, qu'on nous prouve en nous réfutant qu'elle est fausse; ou tant qu'on ne pourra le faire, il faut qu'on dise ce que nous avons dit, que les genres se mêlent les uns avec les autres, que l'être et l'autre pénètrent dans tous, et aussi l'un dans l'autre; que l'autre, participant à l'être, est par cette par-

ticipation, et n'est pourtant pas ce à quoi il participe, mais quelque chose d'autre; qu'étant autre que l'être, il ne peut évidemment être que le non-être; que l'être à son tour participant à l'autre est autre que tous les autres genres; qu'étant autre qu'eux tous, il n'est pas chacun d'eux ni eux tous à la fois, et n'est que lui-même; en sorte qu'incontestablement il y a mille choses que l'être n'est pas, par rapport à mille choses, et on peut dire de même de chacun des autres genres et de tous à la fois qu'ils sont de plusieurs manières, et que de plusieurs manières ils ne sont pas.

THÉÉTÈTE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Et si quelqu'un refuse son assentiment à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. Si, au contraire, croyant avoir fait merveille, on se complaît à tirer ces raisonnements tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel ni difficile à trouver; mais ce qui est à la fois difficile et beau, le voici.

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce?

L'ÉTRANGER.

Ce dont nous avons parlé précédemment, savoir, de laisser de côté tout cela, et d'être en état de suivre pas à pas, le plus possible, en les réfutant, ceux qui viennent dire que ce qui est autre est le même, ou ce qui est le même autre en un certain sens, en le prenant dans ce sens même et sous le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit ainsi. Mais de prouver vaguement que le même est autre, l'autre identique, le grand petit, le semblable dissemblable, et de s'amuser à faire comparaître de la sorte les contraires dans son discours, ce n'est pas là une véritable méthode dialectique; c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire connaissance avec les êtres.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

En effet, mon cher, cette manie de séparer toutes choses les unes des autres, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

L'ÉTRANGER.

Parce que le moyen le plus sûr d'anéantir tout

discours, c'est de disloquer ainsi toutes choses : car c'est à l'enchaînement des idées entre elles que nous devons le langage.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Vois combien nous nous y sommes pris à propos pour combattre ceux qui ont cette prétention, et les forcer de consentir au mélange d'une chose avec une autre.

THÉÉTÈTE.

Mais dans quel but?

L'ÉTRANGER.

C'est que le langage humain est aussi un des genres qui existent. Si nous en étions privés, le plus grave résultat serait d'abord pour nous d'être privés de toute philosophie : mais ici il faut en outre que nous nous entendions un peu sur ce que c'est que le langage. Si nous le supprimons absolument, nous ne pourrons plus rien dire : or ce serait le supprimer absolument que d'accorder qu'il n'y a aucun mélange d'une chose avec une autre chose.

THÉÉTÈTE.

Pour ceci, c'est fort juste; mais je ne vois pas bien pourquoi nous avons besoin de nous entendre sur ce qu'est le langage.

L'ÉTRANGER.

Tu le verras mieux sans doute en me suivant par ici.

THÉÉTÈTE.

Par où?

L'ÉTRANGER.

Le non-être nous est apparu comme l'un de ces genres dont nous parlions, et répandu dans tous les êtres.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Or, il nous reste à considérer s'il se mêle à l'opinion et au discours.

THÉÉTÈTE.

Pourquoi?

L'ÉTRANGER.

S'il ne s'y mêle point, il s'ensuit que tout sera vrai; s'il s'y mêle, l'opinion et le discours seront faux; car penser ou dire le non-être, c'est proprement ce qui fait le faux dans l'esprit et dans le discours.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Or, s'il y a du faux, il y a aussi de l'erreur.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et s'il y a de l'erreur, il faut que tout soit mêlé d'apparences, de simulacres et de fantômes.

THÉÉTÈTE.

Sûrement.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! notre sophiste, ne disions-nous pas que tout en se réfugiant dans cette région, il nous soutenait hardiment que le faux n'est point, attendu que ce qui n'est pas ne se peut ni concevoir ni exprimer, et que le non-être ne participe jamais en rien de l'être?

THÉÉTÈTE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Mais à présent nous savons qu'il en participe; de sorte que notre homme pourrait bien renoncer à se défendre sur ce point; mais il pourrait nous dire qu'il y a des espèces qui participent du non-être, et d'autres qui n'en participent pas, et que le discours et l'opinion sont du nombre de ces dernières. Ainsi il pourrait soutenir que cet art de faire des simulacres et des fantômes, que nous lui avons attribué, n'existe point, dès que l'opinion et le discours n'ont rien de commun avec le non-être; car dès qu'il n'y a plus entre eux rien de commun, il ne saurait y avoir

de faux. C'est pour cela que nous devons d'abord rechercher ce que c'est que discours, opinion, imagination, afin qu'après avoir bien connu toutes ces choses, nous puissions voir clairement ce qu'elles ont de commun avec le non-être, qu'après l'avoir vu nous démontrions l'existence du faux, et qu'après l'avoir démontrée nous emprisonnions le sophiste dans le faux, s'il le mérite, ou qu'au contraire nous le relâchions, pour le chercher ailleurs.

THÉÉTÈTE.

Vraiment, étranger, il paraît que nous avions bien raison de dire en commençant que le sophiste est une espèce difficile à saisir : il ne lui manque pas de barricades, qu'il faut enlever à mesure qu'il les élève, avant de pouvoir arriver jusqu'à lui. A peine avons-nous forcé celle de la non-existence du non-être, qu'il nous en oppose une autre, et que nous voilà obligés de démontrer que le faux existe et dans le discours et dans l'opinion; après cela ce sera quelque autre difficulté, puis une autre encore; il semble que nous n'en verrons jamais la fin.

L'ÉTRANGER.

Il faut avoir bon courage, Théétète, quand on avance toujours, ne fût-ce que pas à pas. Si on se décourage en pareille circonstance, que sera-ce en d'autres où l'on ne pourra faire un

pas en avant, et où même on se verra forcé de reculer? Fiez-vous à de pareilles gens pour prendre jamais une ville, comme dit le proverbe. Mais maintenant, mon cher, dès que nous aurons franchi la difficulté dont tu viens de parler, nous serons maîtres du plus fort retranchement; le reste sera plus facile et de moindre conséquence.

THÉÉTÈTE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Examinons donc, comme nous l'avons dit, le discours et l'opinion, afin de tirer à clair la question de savoir s'ils sont l'un et l'autre en contact avec le non-être, ou s'ils sont toujours vrais, et jamais faux ni l'un ni l'autre.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc faisons pour les mots le même examen que nous avons déjà fait pour les espèces et pour les lettres de l'alphabet : c'est, je crois, par là que nous trouverons ce que nous cherchons.

THÉÉTÈTE.

Qu'est-ce donc que nous devons considérer dans les noms?

L'ÉTRANGER.

S'ils peuvent tous être associés les uns aux autres, ou si au contraire il n'y en pas qui puissent être mêlés, ou si enfin les uns le peuvent et les autres ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE.

Évidemment il y en a qui le peuvent, et il y en a d'autres qui ne le peuvent point.

L'ÉTRANGER.

Tu veux dire, peut-être, que ceux-là peuvent être associés qui, prononcés de suite, représentent quelque chose à l'esprit, et que ceux-là ne le peuvent dont l'assemblage ne signifie rien.

THÉÉTÈTE.

Que dis-tu là?

L'ÉTRANGER.

Ce que j'avais cru être ton idée, quand tu m'as fait une réponse qui s'accorde avec ma propre opinion. En effet, nous avons deux espèces de signes pour représenter ce qui est au moyen de la voix.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Ce qu'on appelle les noms et ce qu'on appelle les verbes.

THÉÉTÈTE.

Explique-nous les uns et les autres.

L'ÉTRANGER.

Nous appelons verbe le signe représentatif des actions.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et nom le signe vocal qu'on applique à ceux qui font ces actions.

THÉÉTÈTE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Maintenant des noms seuls prononcés de suite ne forment pas un discours, et il en est de même d'une suite de verbes sans aucun mélange de noms.

THÉÉTÈTE.

Je ne savais pas cela.

L'ÉTRANGER.

Alors il est clair que tu avais quelque autre motif de me faire tout à l'heure cette réponse qui se trouvait conforme à ma pensée; car c'était là précisément ce que je voulais dire, que les mots de l'une ou de l'autre espèce, prononcés ainsi de suite, ne font pas un discours.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Par exemple, *marche*, *court*, *dort*, et tous les autres mots qui signifient des actions, les pro-

nonçât-on tous à la suite les uns des autres, n'en formeront pas davantage un discours.

THÉÉTÈTE.

C'est impossible....

L'ÉTRANGER.

De même si on dit de suite *lion, cerf, cheval*, et tous les noms qu'on a donnés à ceux qui font des actions, un pareil assemblage ne fait pas non plus un discours. Soit qu'on assemble les mots de la première ou de la seconde de ces deux espèces, ils ne représentent ni action ni inaction, ni existence d'un être non plus que d'un non-être, tant qu'on ne mêle pas les verbes aux noms. Mais dès qu'on les mêle, ils s'accordent, et il en résulte aussitôt un discours, la première combinaison, le premier et le plus petit de tous les discours.

THÉÉTÈTE.

Qu'entends-tu par là?

L'ÉTRANGER.

Lorsqu'on dit l'*homme apprend*, n'est-ce pas proférer un discours, le plus simple et le plus petit possible?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

En effet, on désigne là quelque chose qui est, fut ou sera, et ce n'est pas là seulement nommer,

c'est déterminer quelque chose en unissant les noms aux verbes. Aussi nous appelons cela discourir et non pas seulement nommer, et nous avons donné à cette union le nom de discours.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et comme il y a des choses qui s'accordent et d'autres qui ne s'accordent pas entre elles, de même il y a des signes vocaux qui ne s'accordent pas les uns avec les autres, et ceux qui s'accordent forment le discours.

THÉÉTÈTE.

J'en conviens.

L'ÉTRANGER.

Encore cette petite observation.

THÉÉTÈTE.

Laquelle ?

L'ÉTRANGER.

Un discours, quand il est, doit nécessairement être dit de quelque chose, et il serait impossible qu'il ne le fût de rien.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Il faut aussi que ce discours ait telle ou telle qualité.

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Prenons-nous nous-mêmes pour exemples.

THÉÉTÈTE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Je vais te proposer un discours dans lequel j'unirai un sujet à une action par l'emploi d'un nom et d'un verbe, et tu me diras de quoi ce discours aura parlé.

THÉÉTÈTE.

Je le veux bien, autant qu'il me sera possible.

L'ÉTRANGER.

Théétète est assis; voilà, j'espère, un discours qui n'est pas long.

THÉÉTÈTE.

Non, il est d'une longueur fort modérée.

L'ÉTRANGER.

C'est à toi de me dire sur quoi et de quoi parle ce discours.

THÉÉTÈTE.

Il est clair que c'est sur moi et de moi.

L'ÉTRANGER.

Et maintenant cet autre discours?

THÉÉTÈTE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Théétète, avec lequel je m'entretiens, vole.

THÉÉTÈTE.

Tout le monde reconnaît que c'est aussi sur moi et de moi qu'il parle.

L'ÉTRANGER.

Et chaque discours, avons-nous dit, doit nécessairement avoir telle ou telle qualité.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et quelle est la qualité de chacun de ces deux discours?

THÉÉTÈTE.

C'est sans doute que l'un est vrai et l'autre faux.

L'ÉTRANGER.

Et le vrai dit ce qui est, comme étant, sur ton compte.

THÉÉTÈTE.

Précisément.

L'ÉTRANGER.

Le faux dit autre chose que ce qui est.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il dit comme étant ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE.

A peu près.

L'ÉTRANGER.

C'est-à-dire ce qui est autre que ce qui est sur ton compte. Car nous avons dit qu'il y a pour chaque chose beaucoup d'être et beaucoup de non-être.

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Quant au second discours que j'ai prononcé sur ton compte, d'abord, d'après les éléments que nous avons trouvés dans la définition du discours, il est impossible qu'il y en ait un plus bref.

THÉÉTÈTE.

Nous en sommes tombés d'accord.

L'ÉTRANGER.

Ensuite il parlait de quelque chose.

THÉÉTÈTE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Et si ce n'est de toi, ce n'est assurément de personne.

THÉÉTÈTE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Mais si ce n'était de rien, ce ne serait pas un

discours; car nous avons établi comme impossible que ce qui est un discours ne soit dit de rien.

THÉÉTÈTE.

Cela est parfaitement juste.

L'ÉTRANGER.

Mais ce qui est autre par rapport à toi, affirmé de toi comme étant le même, ce qui n'est pas affirmé de toi comme étant, un pareil assemblage de noms et de verbes a tout l'air d'être réellement et véritablement un discours faux.

THÉÉTÈTE.

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.

Que dire de la pensée, de l'opinion et de l'imagination? N'est-il pas maintenant évident que toutes ces choses nous viennent dans l'esprit tantôt vraies, tantôt fausses?

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

C'est ce que tu comprendras plus aisément quand tu auras commencé par observer ce que sont ces diverses choses, et en quoi elles diffèrent les unes des autres.

THÉÉTÈTE.

Voyons, apprends-le-moi.

L'ÉTRANGER.

Je dis donc que pensée et discours c'est la même chose, avec cette seule différence que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, et sans la voix, s'appelle pensée.

THÉÉTÈTE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche, avec des sons articulés, s'appelle discours.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

De plus, il y a quelque chose que nous savons être contenu dans le discours.

THÉÉTÈTE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

L'affirmation et la négation.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et quand cela se fait en silence dans l'âme par la pensée, n'est-ce pas opinion qu'il faut l'appeler?

THÉÉTÈTE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Quand, au contraire, cet état de l'âme n'est pas l'ouvrage de la pensée, mais de la sensation, comment le qualifier justement d'un autre nom que de celui d'imagination?

THÉÉTÈTE.

D'aucun autre.

L'ÉTRANGER.

Par conséquent, puisque nous avons admis un discours vrai et faux, puisque ensuite nous avons trouvé que la pensée est comme le dialogue de l'âme avec elle-même, l'opinion, le terme auquel aboutit la pensée, enfin l'imagination un mélange de sensation et d'opinion, il en résulte que toutes ces diverses choses étant en quelque sorte de la même famille que le discours, doivent quelquefois pouvoir être fausses.

THÉÉTÈTE.

Cela est certain.

L'ÉTRANGER.

Tu vois donc bien que le faux, dans l'opinion et dans le discours, n'a pas été aussi difficile à trouver que nous l'imaginions quand nous appréhendions d'avoir fait, en nous mettant à sa recherche, une entreprise que nous ne pourrions mettre à fin.

THÉÉTÈTE.

Je le vois.

L'ÉTRANGER.

Ainsi ne perdons pas courage pour le reste. Après avoir éclairci ce point, rappelons-nous les divisions par espèces que nous avons faites antérieurement.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

Nous avons distingué deux espèces dans l'art de faire des simulacres, l'art de copier, et l'art que nous avons appelé fantasmagorique.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Et nous disions que nous ne savions auquel rapporter le sophiste.

THÉÉTÈTE.

Précisément.

L'ÉTRANGER.

Et comme nous étions dans cette incertitude, les ténèbres ont redoublé à l'apparition de cette maxime, tant débattue par tout le monde, qu'il n'y a pas d'image, de simulacre ni de fantôme quelconque, attendu qu'il est impossible qu'il y ait jamais du faux de quelque manière et en quoi que ce soit.

THÉÉTÈTE.

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER.

Or, maintenant que nous avons trouvé le faux, et dans le discours et dans l'opinion, il est possible qu'il y ait des imitations des êtres, et par conséquent un art de tromper.

THÉÉTÈTE.

Cela est possible.

L'ÉTRANGER.

Et nous sommes convenus précédemment que le sophiste appartient à l'une des espèces dont nous venons de parler.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Recommençons donc la division du genre dont nous sommes partis, et en prenant toujours à droite, suivons le sophiste dans les espèces dont il participe, jusqu'à ce que l'ayant dépouillé de tout ce qu'il a de commun avec d'autres que lui, nous ne laissions à part que sa nature propre, pour la connaître d'abord nous-mêmes, et pour la faire connaître ensuite à ceux dont la tournure d'esprit se prête le mieux à suivre cette méthode.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Nous avions commencé par la division de l'art de faire et de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et notre homme nous est apparu d'abord dans l'art d'acquérir, et, de division en division, dans la chasse, dans le combat, dans le négoce, et autres espèces du même genre.

THÉÉTÈTE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais maintenant qu'il est contenu dans l'art d'imiter, c'est l'art de faire qu'il nous faut diviser d'abord : car imiter c'est faire; seulement c'est l'art de faire des simulacres, et non pas les choses elles-mêmes. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.

Très-vrai.

L'ÉTRANGER.

Or l'art de faire a deux parties.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

L'une divine, l'autre humaine.

THÉÉTÈTE.

Je n'entends pas encore.

L'ÉTRANGER.

Si nous nous rappelons bien ce que nous avons dit en commençant, nous avons appelé puissance capable de faire, toute puissance qui est cause que ce qui n'était pas arrive à l'être.

THÉÉTÈTE.

Nous nous le rappelons.

L'ÉTRANGER.

Tous les êtres vivants mortels, les végétaux qui croissent, soit d'une racine, soit d'une semence, à la surface de la terre, les corps inanimés fusibles et non fusibles contenus dans son sein, est-ce à quelque autre cause qu'à une puissance divine que nous attribuerons de les avoir fait passer du non-être à l'être? Ou bien nous en tiendrons-nous à la doctrine et au langage du vulgaire?

THÉÉTÈTE.

Quelle doctrine?

L'ÉTRANGER.

Que la nature engendre toutes ces choses en vertu d'une certaine cause mécanique et dépourvue d'intelligence. Dirons-nous, au contraire, que cette cause est douée de raison et d'une science divine qui provient d'un Dieu?

THÉÉTÈTE.

J'avoue qu'il m'arrive souvent, peut-être par

la faute de mon âge, de varier entre ces deux opinions; mais à présent que je t'observe et que je te soupçonne de croire que tout cela est l'ouvrage d'un Dieu, je me déciderai aussi dans ce sens.

L'ÉTRANGER.

Fort bien, Théétète. Si tu nous paraissais pouvoir jamais adopter le sentiment contraire, nous ne manquerions pas de faire tous nos efforts pour t'amener à notre opinion par le raisonnement et pour forcer ta conviction; mais, je connais assez ton naturel pour être persuadé que, sans le secours de mes raisonnements, tu es porté de toi-même vers cette doctrine à laquelle tu te prétends entraîné en ce moment; je ne perdrai donc pas le temps en discours superflus; je me borne à établir que les choses que l'on dit être produites par la nature, sont l'œuvre d'un art divin; que celles que les hommes composent avec celles-là, sont l'œuvre d'un art humain, et que par conséquent il y a deux manières de faire, l'une humaine, l'autre divine.

THÉÉTÈTE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

Maintenant partage en deux chacun de ces deux arts.

THÉÉTÈTE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Cet art de faire que tu as divisé tout à l'heure dans le sens de la largeur, divise-le maintenant en longueur.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Tu obtiendras de la sorte quatre parties en tout, deux qui nous appartiennent, les arts humains, et deux qui appartiennent aux dieux, ou les arts divins.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

La seconde division que nous avons faite dans l'autre sens, nous donne dans chacune des deux premières parties deux membres distincts; l'art de faire les choses mêmes, et ce qu'on peut appeler l'art de faire des simulacres; c'est là la deuxième division qu'on peut introduire dans l'art de faire.

THÉÉTÈTE.

A quoi rapportes-tu ces deux dernières divisions?

L'ÉTRANGER.

Nous, les autres animaux et les éléments dont

se composent les corps, le feu, l'eau, et tous les êtres frères de ceux-là, nous savons que Dieu en est l'artisan et le père. N'est-il pas vrai?

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Or chacune de ces choses a ses simulacres qui ne sont pas elle, mais qui sont aussi l'œuvre d'un art divin.

THÉÉTÈTE.

Quels simulacres?

L'ÉTRANGER.

Ceux que nous offrent les songes, et ceux qui nous apparaissent le jour et que nous nommons fantômes naturels, comme les ombres qui se forment dans le feu, et l'image réfléchie, quand la lumière propre à un corps, rencontrant une lumière étrangère sur une surface brillante et polie, produit une image qui fait sur la vue un effet contraire à l'effet ordinaire *.

THÉÉTÈTE.

Ainsi cela fait deux sortes d'ouvrages de l'art

* Traduction littérale de ce passage, fort obscur, et qu'aucun des critiques n'a pu encore expliquer. Tout ce que Heindorf déclare en comprendre, c'est qu'il s'agit du renversement des objets de droite à gauche dans un miroir. On verra dans le Timée un passage non moins obscur sur le même sujet.

divin, savoir la chose même, et l'image qui l'accompagne.

L'ÉTRANGER.

Venons à notre art humain. Ne disons-nous pas qu'il fait une véritable maison au moyen de l'architecture, et que, par la peinture, il en fait une autre, qui est une espèce de songe de notre composition à l'usage des gens éveillés?

THÉÉTÈTE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Toutes nos œuvres peuvent être rapportées ainsi à nos deux manières de faire; la chose même à notre art de faire les choses, le simulacre à notre art de faire les simulacres.

THÉÉTÈTE.

Je commence à comprendre. J'établis dans l'art de faire deux divisions, l'une le partage en art divin et art humain, l'autre le partage en art de produire les choses et art de produire des ressemblances.

L'ÉTRANGER.

Or, rappelons-nous que dans l'art de faire des simulacres, nous avons dû distinguer deux espèces, l'art de copier et l'art de la fantasmagorie, si le faux est réellement le faux et doit être mis au nombre des êtres.

THÉÉTÈTE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Nous l'avons reconnu, et par conséquent nous ne devons faire aucune difficulté de compter ces deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Maintenant il faut remarquer deux parties dans la fantasmagorie.

THÉÉTÈTE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

L'une où l'on se sert d'instruments étrangers, l'autre où l'on est à soi-même son propre instrument.

THÉÉTÈTE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Comme, par exemple, si quelqu'un se sert de son propre corps ou de sa propre voix pour contrefaire ta voix ou ta figure : cette partie de la fantasmagorie s'appellera la mimique.

THÉÉTÈTE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Appelons-la donc de ce nom de mimique.

Quant à l'autre, pour le prendre à notre aise, nous la laisserons de côté, abandonnant à quelque autre le soin d'en former un ensemble et de lui donner un nom convenable.

THÉÉTÈTE.

Soit dit ainsi de la première, et passons-nous de la seconde.

L'ÉTRANGER.

Mais la première, Théétète, mérite encore une distinction. Penses-y bien.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Parmi ceux qui imitent, les uns savent ce qu'ils imitent, et les autres ne le savent pas. Et quelle distinction plus importante pourrions-nous établir que celle de la connaissance et de l'ignorance?

THÉÉTÈTE.

Aucune.

L'ÉTRANGER.

Or l'imitation dont je parlais tout à l'heure est de celles qui supposent la connaissance de ce qu'on imite; car on ne saurait imiter ta figure et ta personne sans te connaître.

THÉÉTÈTE.

Non, assurément.

L'ÉTRANGER.

Mais en est-il de même pour l'image de la justice, et en général de toutes les vertus? N'y a-t-il pas beaucoup de gens qui, tout en ignorant ce que c'est réellement, et ne s'en formant qu'une opinion, s'appliquent à paraître posséder ces qualités telles qu'ils se les figurent, en les imitant de leur mieux dans leurs discours et dans leurs actions?

THÉÉTÈTE.

Oui, certes, il y en a beaucoup.

L'ÉTRANGER.

Mais est-ce qu'ils échouent tous dans leurs efforts pour paraître justes sans l'être en effet, ou n'est-ce pas le contraire?

THÉÉTÈTE.

Tout le contraire, certainement.

L'ÉTRANGER.

Nous devons donc distinguer ce nouvel imitateur qui ignore l'objet de son imitation, de l'autre qui le connaît.

THÉÉTÈTE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais où prendre pour chacun d'eux un nom qui leur convienne? Il est évident que ce sera difficile, parce qu'il y avait apparemment chez les hommes d'autrefois pour la division des

genres en espèces je ne sais qu'elle aversion ancienne et irréfléchie qui faisait que personne n'entreprenait de diviser ; d'où il est arrivé que nous ne sommes pas riches en noms. Cependant, pour mieux distinguer, dût notre innovation passer pour téméraire, nous appellerons imitation selon l'opinion, celle qui n'est que l'expression d'une opinion dans l'imitateur, et imitation savante celle qui est faite avec science.

THÉÉTÈTE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

C'est de la première qu'il faut nous servir; car nous n'avons pas trouvé que le sophiste fût de ceux qui connaissent, mais plutôt de ceux qui s'en donnent l'apparence.

THÉÉTÈTE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! considérons l'imitateur selon l'opinion comme nous ferions un morceau de fer, pour voir s'il est tout d'une pièce ou s'il y a quelque soudure.

THÉÉTÈTE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Il y en a une et très visible. Entre les imitateurs selon l'opinion, il y a des gens simples qui

croient savoir ce dont ils n'ont qu'une opinion. Il y en a d'autres qui laissent assez voir, par la versatilité de leurs discours, qu'ils soupçonnent et appréhendent fort eux-mêmes de ne rien savoir de ce qu'ils font semblant de savoir auprès des autres.

THÉÉTÈTE.

Nul doute qu'il n'existe de part et d'autre des gens tels que tu les décris.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! ne nommerons-nous pas les uns imitateurs simples, les autres imitateurs ironiques?

THÉÉTÈTE.

Cela paraît très raisonnable.

L'ÉTRANGER.

Maintenant le dernier de ces deux genres est-il un ou double?

THÉÉTÈTE.

Vois toi-même.

L'ÉTRANGER.

Je regarde et j'y distingue deux espèces: les uns exercent leur ironie en public dans de longs discours adressés à la multitude; les autres l'exercent dans le particulier par discours entrecoupés, en forçant leur interlocuteur de se contredire lui-même.

THÉÉTÈTE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Comment nommerons-nous l'homme aux longs discours, politique ou bien discoureur public?

THÉÉTÈTE.

Appelons-le discoureur public.

L'ÉTRANGER.

Et quel sera le nom de l'autre, sage ou sophiste?

THÉÉTÈTE.

Pour sage, c'est impossible : nous sommes convenus qu'il ne sait point; mais, puisque c'est un imitateur du sage, il est naturel qu'il en tire son nom; et j'aperçois maintenant que voilà celui que nous devons appeler légitimement le vrai sophiste.

L'ÉTRANGER.

Et maintenant ne voulons-nous donc pas, comme précédemment, faire une chaîne des titres du sophiste, en les entrelaçant les uns dans les autres, depuis le premier jusqu'au dernier?

THÉÉTÈTE.

Très volontiers.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, dans la contradiction, l'imitation selon l'opinion dans le genre ironique, imitation dépendante de la fantasmagorie, comprise elle-même dans l'art de faire des simulacres, non pas l'art divin, mais l'art humain, qui produit

des prestiges à l'aide des discours, telle est « la race et le sang * » du vrai sophiste : on peut le dire en toute assurance.

THÉÉTÈTE.

Cela est certain.

* Homère, *Iliade*, VI, 211.

LE POLITIQUE,

OU

DE LA ROYAUTÉ.

Digitized by Google

LE POLITIQUE.

Interlocuteurs :

SOCRATE, THÉODORE, L'ÉTRANGER, LE JEUNE SOCRATE.

SOCRATE.

En vérité, je te dois beaucoup de remercîments, Théodore, pour m'avoir fait faire la connaissance de Théétète, ainsi que celle de l'étranger.

THÉODORE.

Tu m'en devras peut-être trois fois autant, Socrate, quand ils t'auront défini le politique et le philosophe.

SOCRATE.

Oui; mais, mon cher Théodore, est-ce bien là le langage d'un homme si habile dans les calculs et la géométrie?

THÉODORE.

Comment, Socrate?

SOCRATE.

Quoi ! mettre sur le même rang deux hommes, entre lesquels il y a une différence de mérite au-dessus de toutes les proportions de votre art !

THÉODORE.

A merveille, par notre dieu Ammon ! tu as bien raison de m'y faire penser, Socrate, et de me reprocher cette erreur de calcul ; je te le revaudrai une autre fois. Pour toi, étranger, ne te lasse pas de nous obliger ; continue, et, soit que tu préfères parler d'abord du politique ou du philosophe, choisis et poursuis ton discours.

L'ÉTRANGER.

C'est ce qu'il faut faire, Théodore. Puisque nous avons une fois commencé, il ne faut plus nous arrêter que nous ne soyons arrivés à la fin. Mais Théétète que voici, que faut-il que j'en fasse ?

THÉODORE.

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.

Ne le laisserons-nous pas respirer en prenant à sa place ce jeune Socrate, son compagnon dans tous ses exercices ? Qu'en penses-tu ?

THÉODORE.

Prends-le à sa place comme tu le dis. Ils sont jeunes, et peuvent supporter toute espèce de

travail, pourvu qu'on les laisse se reposer de temps en temps.

SOCRATE.

D'ailleurs, ô étranger! il semble qu'il y ait entre eux et moi une sorte de lien de famille. L'un me ressemble, dites-vous, par les traits du visage; et quant à l'autre, la communauté de nom établit entre nous une espèce de parenté. Or on doit toujours être jaloux d'apprendre à connaître ses parents en conversant ensemble. Je suis déjà entré moi-même hier en conversation avec Théétète, et je viens de l'entendre te répondre. Mais, pour Socrate, je ne le connais ni de l'une ni de l'autre manière. Il faut cependant l'éprouver à son tour. Il aura affaire à moi une autre fois; pour aujourd'hui qu'il te réponde.

L'ÉTRANGER.

Soit. Eh bien, Socrate, entends-tu Socrate?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et consens-tu à ce qu'il dit?

LE J. SOCRATE.

De tout mon cœur.

L'ÉTRANGER.

Il ne paraît pas qu'il y ait d'empêchement de ta part, et il siérait encore moins qu'il y en eût de la

mienne. Voyons donc. Après le sophiste, il nous faut, ce me semble, chercher le politique. Et dis-moi, devons-nous aussi le considérer comme un homme de science, ou autrement?

LE J. SOCRATE.

Comme un homme de science.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc diviser les sciences comme lorsque nous nous occupions du premier.

LE J. SOCRATE.

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.

Mais, Socrate, il me semble qu'ici la division ne doit plus être la même.

LE J. SOCRATE.

Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.

Il en faut une autre.

LE J. SOCRATE.

A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.

Où donc trouver la route de la science politique? Il faut découvrir cette route, et après l'avoir séparée des autres, lui donner pour enseigne une seule et unique idée; puis, désignant encore sous une seule et unique idée toutes les directions qui s'écartent de celle-là, amener notre esprit à concevoir toutes les sciences comme formant deux espèces.

LE J. SOCRATE.

C'est, je crois, ton affaire, étranger, et non la mienne.

L'ÉTRANGER.

Il faut cependant, Socrate, que ce soit aussi la tienne quand nous serons parvenus à y voir clair.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, l'arithmétique et quelques autres sciences de la même famille ne sont-elles pas étrangères à la pratique, et ne se bornent-elles pas à la pure connaissance?

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Au contraire, l'art de bâtir et tous les arts manuels possèdent une science qui a, pour ainsi dire, sa racine dans la pratique, et ils produisent des choses qui leur doivent l'existence et qui n'étaient pas auparavant.

LE J. SOCRATE.

Comment le nier?

L'ÉTRANGER.

Divise donc par là toutes les sciences, en nommant les unes sciences pratiques et les autres sciences spéculatives.

LE J. SOCRATE.

Que ce soient donc là comme deux divisions de la science, une dans sa généralité.

L'ÉTRANGER.

Maintenant le politique, le roi, le maître d'esclaves, et même le chef de famille, considérerons-nous tout cela comme une seule et même chose, ou dirons-nous qu'il y a là autant d'arts que nous avons prononcé de noms? Ou plutôt, suis-moi de ce côté.

LE J. SOCRATE.

Par où?

L'ÉTRANGER.

Par ici. Supposons un homme capable de donner des conseils à un de ceux qui font profession publique de la médecine, quoique simple particulier lui-même, ne devra-t-on pas le nommer du nom de cet art tout autant que celui qu'il conseille?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais dis-moi, celui qui est capable, tout simple citoyen qu'il est, de guider de ses avis le roi d'un pays, ne dirons-nous pas qu'il possède la science que le chef lui-même devrait posséder?

LE J. SOCRATE.

Nous le dirons.

L'ÉTRANGER.

Or la science d'un véritable roi est une science royale.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui la possède, chef ou particulier, ne méritera-t-il pas tout-à-fait d'être appelé royal, du nom de cette science?

LE J. SOCRATE.

Cela est juste.

L'ÉTRANGER.

Et le chef de famille et le maître d'esclaves, c'est la même chose.

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et, dis-moi, entre une grande maison et une petite ville y a-t-il quelque différence pour le gouvernement?

LE J. SOCRATE.

Aucune.

L'ÉTRANGER.

Ainsi nous voyons clairement ce que nous examinions à l'instant même : c'est qu'il n'y a qu'une seule science pour tout cela. Maintenant qu'on l'appelle royale, politique, économique, ne disputons pas sur le mot.

LE J. SOCRATE.

A quoi cela servirait-il?

L'ÉTRANGER.

Une autre chose évidente, c'est que, pour un roi, les mains et tout le reste du corps ne servent que fort peu à conserver le commandement, en comparaison de l'intelligence et de la force de l'âme.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Veux-tu donc que nous disions que la science royale se rapproche plus de la spéculation que des arts manuels et de la pratique en général?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Enfin le politique et la science du politique, le roi et la science du roi, tout cela nous le réunirons ensemble comme une seule et même chose.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Le premier pas que nous avons à faire après cela, n'est-ce pas de diviser la science spéculative?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Fais donc attention si nous n'y découvrirons pas quelque solution de continuité.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que le calcul est une science.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et nous le plaçons, je pense, parmi les sciences spéculatives?

LE J. SOCRATE.

Le moyen du contraire?

L'ÉTRANGER.

Le calcul ayant pour objet la connaissance de la différence dans les nombres, lui attribuerons-nous encore une autre fonction que de prononcer sur ce qu'il doit connaître?

LE J. SOCRATE.

Comment le pourrions-nous?

L'ÉTRANGER.

Un architecte ne travaille pas lui-même, mais il commande aux ouvriers.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il prête sa science et non son bras.

LE J. SOCRATE.

Comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Il serait donc vrai de dire que la science de l'architecte est une science spéculative.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais lorsqu'il a porté son jugement, il ne lui sied pas, je pense, de s'en tenir là et de se retirer, comme faisait le calculateur; il faut encore qu'il commande à chacun des ouvriers ce qui est convenable, jusqu'à ce que ses ordres aient été accomplis.

LE J. SOCRATE.

C'est juste.

L'ÉTRANGER.

N'en résulte-t-il pas que si toutes les sciences de cette sorte sont spéculatives, comme celles qui dépendent du calcul, il y a là cependant deux espèces de sciences qui diffèrent en ce que les unes jugent et les autres commandent?

LE J. SOCRATE.

Accordé.

L'ÉTRANGER.

Si donc nous divisons la totalité de la science spéculative en deux parties, et que nous nommions l'une science de commandement et l'autre

science de jugement, nous pourrons dire que nous l'avons convenablement divisée.

LE J. SOCRATE.

Oui, selon moi.

L'ÉTRANGER.

Mais il doit suffire, à ceux qui font quelque chose en commun, d'être du même avis.

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! tant que nous serons tous deux d'accord, laissons là, sans en prendre souci, les opinions des autres.

LE J. SOCRATE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Dis-moi donc dans laquelle de ces deux classes nous devons ranger le roi. Dans celle du jugement, comme un simple théoricien? Ou ne le regarderons-nous pas plutôt comme appartenant à l'art du commandement, puisqu'il exerce un empire?

LE J. SOCRATE.

Comment ne pas préférer ce dernier parti?

L'ÉTRANGER.

Mais il faut voir si l'art du commandement n'est pas à son tour susceptible d'une division. Il l'est, ce me semble, par cet endroit : il y a entre l'espèce des rois et celle des hérauts la

même différence qu'entre le métier du simple revendeur et celui du marchand fabricant.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Les revendeurs, après s'être procuré les produits des autres, qu'on leur vend d'abord à eux-mêmes, les vendent une seconde fois.

LE J. SOCRATE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Ainsi les hérauts obéissent d'abord, et c'est après avoir reçu les pensées d'un autre, qu'ils commandent à d'autres à leur tour et en second lieu.

LE J. SOCRATE.

Cela est très-vrai.

L'ÉTRANGER.

Quoi donc? Confondrons-nous la science du roi avec celles de l'interprète, de l'ordonnateur, du devin, du héraut, et tant d'autres de la même famille, qui toutes se rapportent au commandement? Ou bien veux-tu que les ressemblances que nous venons d'apercevoir *, nous les représentions dans un nom nouveau, puisqu'il n'y a pas, ce semble, de nom pour désigner la classe de ceux qui commandent d'eux-mêmes?

* C'est-à-dire les ressemblances entre le roi, le marchand fabricant, l'architecte, etc.

veux-tu que nous fassions cette nouvelle division, que nous rapportions l'espèce des rois à la classe de ceux qui commandent d'eux-mêmes, sans nous occuper davantage de tout le reste, laissant à qui le voudra le soin de donner à chacune de ces choses un nom différent? car l'objet de nos recherches, c'est celui qui gouverne, et non pas son contraire.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc que voilà cette classe convenablement distinguée des autres, et que ce qui lui est étranger a été séparé de ce qui lui est propre, n'est-il pas nécessaire de la diviser à son tour, si elle se prête par quelque endroit à cette opération?

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Et il me semble que nous avons un tel endroit; mais suis-moi bien et divise avec moi.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Imaginons tous les chefs qu'il nous plaira dans l'exercice du commandement, ne trouverons-nous pas que, s'ils commandent, c'est pour que quelque chose vienne à l'être?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Et il n'est nullement difficile de partager en deux espèces tout ce qui vient à l'être.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Tout ce qui vient au monde est ou animé ou inanimé.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Eh bien! si nous voulons diviser cette partie de la science spéculative, qui a pour objet le commandement, c'est de cette manière que nous la diviserons.

LE J. SOCRATE.

De quelle manière?

L'ÉTRANGER.

En préposant une de ses espèces à la production des êtres inanimés et une autre à celle des êtres animés; ainsi le tout se trouvera divisé en deux.

LE J. SOCRATE.

A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.

Maintenant de ces deux parties laissons l'une, prenons l'autre, et partageons en deux ce nouveau tout.

LE J. SOCRATE.

Laquelle des deux dis-tu qu'il faut prendre?

L'ÉTRANGER.

Nécessairement celle qui commande aux êtres animés; car la science royale ne règne pas, comme l'architecture, sur des choses sans vie; elle est plus relevée; elle s'occupe des êtres animés : c'est là qu'est son empire.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Or, dans la production et l'éducation des êtres animés, on peut distinguer d'abord l'éducation individuelle, puis l'éducation commune pour ceux qui vivent en troupeaux.

LE J. SOCRATE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Mais nous ne trouverons pas le politique livré à l'éducation d'un individu, comme celui qui n'élève qu'un bœuf ou un cheval; nous le trouverons plutôt semblable à un bouvier ou à un chef de haras.

LE J. SOCRATE.

Je le vois, maintenant que tu viens de le dire.

L'ÉTRANGER.

Mais cette partie de l'art d'élever les êtres animés, qui consiste à en nourrir un grand nombre

réunis ensemble, comment la nommerons-nous : éducation des troupeaux ou éducation commune?

LE J. SOCRATE.

Indifféremment, suivant le mot qui se présentera dans le discours.

L'ÉTRANGER.

Très bien, Socrate; si tu te gardes de t'inquiéter trop des mots, tu en seras plus riche en sagesse dans tes vieux jours. Il s'agit maintenant de faire ce que tu conseilles. Imagines-tu comment, après avoir montré que l'art d'élever des troupeaux a deux parties, on pourrait faire que ce qu'on cherchait tout à l'heure dans les deux moitiés confondues, on le cherche maintenant dans l'une d'elles seulement?

LE J. SOCRATE.

J'y ferai de mon mieux. Il me semble à moi qu'il y a d'un côté l'éducation des hommes et de l'autre celle des bêtes.

L'ÉTRANGER.

Voilà qui est promptement et hardiment diviser. Cependant prenons garde, autant que possible, que cela ne nous arrive une seconde fois.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Ne détachons pas une petite partie pour l'opposer à d'autres grandes et nombreuses, et que

ce ne soit pas une simple partie au lieu d'une espèce, mais que la partie soit une espèce en même temps. C'est une très-belle chose de séparer sur-le-champ de tout le reste ce que l'on cherche, si l'on rencontre juste, comme toi, tout à l'heure, qui, pensant tenir la vraie division, t'es empressé de décider, quand tu as vu que le discours allait droit aux hommes. Cependant il n'est pas sûr, mon cher, de passer tout d'abord au plus menu; il l'est davantage de s'en aller divisant successivement par moitiés : on trouve mieux ainsi les espèces; or c'est là ce qui importe par-dessus tout en toute recherche.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela, étranger?

L'ÉTRANGER.

Il faut essayer de m'expliquer encore plus clairement pour l'amour de toi, Socrate. Quant à présent, il est impossible de te donner sur ce point une démonstration complète : il faut tâcher d'aller encore un peu plus en avant pour l'éclaircir.

LE J. SOCRATE.

Qu'est-ce donc que tu trouves à reprendre dans notre division de tout à l'heure?

L'ÉTRANGER.

C'est que nous avons fait comme celui qui, voulant diviser en deux parts le genre humain, ferait sa division à la manière de la plupart de vos

Athéniens, qui distinguent les Grecs de toutes les autres nations, comme formant une race à part, et puis appellent toutes ces autres nations, infinies en nombre, sans rapport entre elles, d'un seul et même nom, les barbares, s'imaginant, à cause de cette communauté de nom, qu'elles ne forment véritablement qu'une seule et même race. Ou bien encore nous faisons comme celui qui croirait bien diviser le nombre en deux espèces en mettant à part dix mille, comme une espèce, et en donnant à tout le reste un seul nom, dans la persuasion qu'à cause de ce nom, il a réellement une seconde espèce différente de l'autre. Mais ne ferait-on pas plus sagement, et ne diviserait-on pas mieux par espèces et par moitiés, si l'on partageait le nombre en pair et impair, la race humaine en mâle et femelle, et si on n'en venait à opposer les Lydiens, les Phrygiens ou quelque autre peuple à tous les autres, que lorsqu'on ne verrait plus moyen de diviser par espèces et par parties tout à la fois?

LE J. SOCRATE.

Parfaitement; mais cette espèce même et cette partie, étranger, comment reconnaître, clairement qu'elles ne sont pas une même chose, mais qu'elles diffèrent l'une de l'autre?

L'ÉTRANGER.

O le meilleur des hommes! ce n'est pas peu de chose que ce que tu me demandes là, Socrate; mais nous nous sommes déjà par trop écartés de la question, et toi tu veux que nous nous en éloignions encore davantage. Revenons sur nos pas, il en est temps : une autre fois, dans un moment de loisir, nous suivrons plus loin ces traces. En attendant, garde-toi bien d'aller jamais t'imaginer m'avoir entendu expliquer ceci clairement.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Que l'espèce et la partie sont deux choses différentes.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

L'espèce est nécessairement une partie de ce dont on dit qu'elle est une espèce; tandis qu'il n'est nullement nécessaire que la partie soit espèce en même temps. N'oublie jamais, Socrate, que je cherche à diviser de cette manière * plutôt que de l'autre **.

LE J. SOCRATE.

Je ne l'oublierai pas.

* Par espèces et par parties.
** Par parties seulement.

L'ÉTRANGER.

Dis-moi donc après cela.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

De quel point notre digression nous a-t-elle entraînés jusqu'ici? Je pense fort que c'est de l'endroit où, t'ayant demandé comment il faut diviser l'art d'élever les troupeaux, tu me répondis avec un peu de promptitude qu'il y avait deux espèces d'êtres animés, les hommes d'un côté, et de l'autre toutes les bêtes ensemble.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Tu me parais croire alors qu'une partie une fois séparée, tout ce que tu laissais ne formait qu'une seule espèce, parce que tu avais le même nom à leur donner à tous, celui de bêtes.

LE J. SOCRATE.

Cela est encore vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais, ô le plus brave des hommes! si parmi les autres animaux il en est un qui soit doué d'intelligence, comme il semble de la grue ou de quelque autre semblable, peut-être distribuerait-il les noms, comme tu viens de le faire, opposant les grues comme une espèce à part au

reste des êtres animés, et se faisant ainsi honneur à lui-même, tandis qu'il confondrait tous les autres êtres, y compris les hommes, en une seule et même espèce, à laquelle il ne donnerait peut-être pas d'autre nom que celui de bêtes. Tâchons, nous, de nous préserver de cette faute.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Ne nous bornons pas à une seule division de la race animale tout entière, de peur de tomber dans une semblable erreur.

LE J. SOCRATE.

Il faut bien nous en garder.

L'ÉTRANGER.

C'est pourtant ce que nous avions fait au commencement.

LE J. SOCRATE.

Comment donc?

L'ÉTRANGER.

Toute cette partie de la science spéculative, que nous avons nommée science du commandement, avait pour objet l'éducation des animaux, et des animaux qui vivent en troupeaux. N'est-ce pas?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc déjà divisé le genre animal

tout entier en deux espèces, les animaux sauvages et ceux qui s'apprivoisent; car ceux qui sont de nature à vivre en société, on les appelle apprivoisés, et les autres sauvages.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Quant à la science que nous cherchons, elle s'occupait et elle s'occupe en effet des animaux qui s'apprivoisent, et c'est du côté de ceux qui vivent en troupes qu'il faut la chercher.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ne faisons donc pas comme tout à l'heure, une seule division du tout, et ne nous pressons pas pour arriver vite à la science politique; car il en est résulté qu'il nous arrive maintenant ce que dit le proverbe.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Que pour nous être trop hâtés dans notre division, nous arrivons plus tard.

LE J. SOCRATE.

Et nous l'avons bien mérité.

L'ÉTRANGER.

Soit. Reprenons donc dès le commencement, et

essayons de diviser l'éducation commune. Peut-être la suite du discours nous amènera-t-elle d'elle-même au but que tu veux atteindre. Dis-moi donc.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Ce que tu as dû souvent entendre dire; car je ne sache pas que tu l'aies observé par toi-même; je veux parler de la manière dont s'apprivoisent et vivent ensemble les poissons du Nil et ceux des lacs du grand roi. Mais peut-être l'auras-tu vu toi-même dans les poissons des fontaines.

LE J. SOCRATE.

Oui, pour ceux-ci je les ai vus de mes yeux, et quant aux autres j'en ai entendu parler plusieurs fois.

L'ÉTRANGER.

Et les troupes de grues et d'oies, quoique tu n'aies pas parcouru toi-même les plaines de Thessalie, tu en as entendu parler et tu y crois.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Pourquoi t'ai-je demandé tout cela? C'est que parmi les animaux qui vivent en troupes les uns habitent dans l'eau, les autres sur la terre ferme.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Ne te semble-t-il pas aussi qu'on doit diviser en deux parties l'éducation en commun, rapporter à chacune des deux espèces l'une des deux parties, nommer l'une de celles-ci éducation des animaux aquatiques, et l'autre éducation des animaux terrestres?

LE J. SOCRATE.

Il me le semble.

L'ÉTRANGER.

Quant à la science royale, nous ne chercherons pas à son tour dans laquelle des deux parties elle est comprise. La chose est évidente pour tout le monde.

LE J. SOCRATE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Tout le monde aussi divisera de cette manière la partie de l'éducation commune, que nous avons appelée éducation des animaux terrestres.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

En distinguant ceux qui volent et ceux qui marchent.

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? Est-il besoin d'examiner si c'est aux animaux qui marchent que se rapporte la science politique? Ne penses-tu pas que ce serait l'avis même du plus insensé, pour ainsi dire?

LE J. SOCRATE.

Je le pense.

L'ÉTRANGER.

Mais l'éducation des animaux qui marchent, il faut la diviser aussi comme un nombre pair, et y montrer deux parties.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Il me semble voir deux routes qui mènent vers la partie où tend notre commune recherche: l'une, plus courte, qui oppose une petite partie à une grande; l'autre qui remplit mieux la condition dont nous avons parlé précédemment, savoir: qu'il faut, autant que possible, diviser par la moitié; mais en revanche c'est la route la plus longue. Nous sommes libres de prendre celle que nous voudrons.

LE J. SOCRATE.

Et toutes les deux, cela est-il donc impossible?

L'ÉTRANGER.

Ensemble, oui, mon merveilleux ami; mais séparément, il est évident que cela est possible.

LE J. SOCRATE.

Eh bien donc, je les prends toutes deux séparément.

L'ÉTRANGER.

Cela est fort aisé; car ce qui reste est assez court. Au commencement du voyage, ou même au milieu, ce que tu demandes eût été pénible; mais maintenant, puisque tu l'aimes mieux ainsi, commençons par prendre la route la plus longue; car nous la ferons aisément, tandis que nous sommes frais et dispos : voici donc la division.

LE J. SOCRATE.

Dis.

L'ÉTRANGER.

Tous les animaux apprivoisés qui marchent et qui vivent en troupe, sont naturellement divisés en deux espèces.

LE J. SOCRATE.

Quelles espèces?

L'ÉTRANGER.

Celle qui n'a pas de cornes et celle qui en a.

LE J. SOCRATE.

Cela est clair.

L'ÉTRANGER.

Maintenant en divisant l'éducation des animaux qui marchent, sers-toi, pour désigner chaque partie, de circonlocutions; car si tu voulais don-

ner un nom à chacune, ce serait pour toi un embarras superflu.

LE J. SOCRATE.

Comment donc faut-il dire?

L'ÉTRANGER.

Comme ceci : l'éducation des animaux qui marchent étant divisée en deux parties, l'une comprend l'espèce des animaux vivant en troupe qui porte des cornes, et l'autre celle qui n'en a pas.

LE J. SOCRATE.

Tenons cela pour dit; c'est un point suffisamment éclairci.

L'ÉTRANGER.

Et le Roi, il nous est tout aussi évident qu'il mène un troupeau qui n'a pas de cornes.

LE J. SOCRATE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Démembrons donc cette espèce, et tâchons de lui rendre ce qui lui appartient.

LE J. SOCRATE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Comment veux-tu la diviser? d'après la nature du pied, suivant qu'il est fendu ou qu'il ne l'est pas, ou bien d'après la génération, selon qu'elle a lieu entre espèces différentes, ou seu-

lement entre individus de même espèce? Tu entends, je suppose.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Que les chevaux et les ânes, par exemple, engendrent les uns avec les autres.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Tandis que les autres espèces d'animaux apprivoisés vivant en troupe ne se mêlent pas les unes avec les autres.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, l'espèce dont le politique prend soin, est-elle de celles qui se mêlent à d'autres, ou de celles qui ne se reproduisent qu'entre elles?

LE J. SOCRATE.

Évidemment c'est une espèce qui ne se mêle pas à d'autres.

L'ÉTRANGER.

Et cette espèce, il nous faut, à ce qu'il me semble, la diviser en deux parties comme ce qui a précédé.

LE J. SOCRATE.

Sans doute, il le faut.

L'ÉTRANGER.

Voilà donc tous les animaux apprivoisés vivant en troupe, à peu près complétement divisés; il ne nous reste plus que deux espèces à distinguer l'une de l'autre; car celle des chiens ne doit pas être comptée parmi celles qui vivent en troupe.

LE J. SOCRATE.

Non certes; mais comment diviserons-nous ces deux espèces?

L'ÉTRANGER.

Comme il vous appartient de les diviser, à Théétète et à toi, puisque vous vous occupez de géométrie.

LE J. SOCRATE.

Comment donc?

L'ÉTRANGER.

Par la diagonale, et puis par la diagonale de la diagonale.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER.

L'état naturel de notre espèce, à nous autres hommes, n'est-il pas, quant à la faculté de marcher, comme la diagonale sur laquelle peut se construire un carré de deux pieds?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et l'état de l'autre espèce n'est-il pas comme la diagonale du carré de notre carré, puisqu'elle a deux fois deux pieds?

LE J. SOCRATE.

Comment en serait-il autrement? Je comprends à peu près ce que tu veux démontrer.

L'ÉTRANGER.

Mais, en outre, ne remarquons-nous pas, Socrate, qu'il nous est encore arrivé dans notre division quelque chose de ridicule?

LE J. SOCRATE.

Et quoi?

L'ÉTRANGER.

Voilà notre espèce humaine réunie et courant de compagnie avec l'espèce la plus noble à la fois et la plus agile*.

LE J. SOCRATE.

Oui, et je vois combien cela était déplacé.

L'ÉTRANGER.

N'est-il pas naturel que le plus lent arrive le dernier?

LE J. SOCRATE.

Très naturel en effet.

L'ÉTRANGER.

Et ne sentons-nous pas que c'est une chose plus risible encore, que le roi courant avec tout

* Voir les notes à la fin du volume.

son troupeau et fournissant la carrière à côté de l'homme le mieux exercé au métier de coureur?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait risible, en vérité.

L'ÉTRANGER.

C'est maintenant, Socrate, que devient plus évident ce qui a été dit dans nos recherches au sujet du Sophiste.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Que cette méthode ne s'inquiète pas plus de ce qui est plus noble que de ce qui l'est moins, et ne méprise pas plus le petit que le grand, mais qu'elle va toujours, autant qu'il est en elle, à ce qui est le plus vrai.

LE J. SOCRATE.

Il me le semble.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, pour que tu ne me préviennes pas en me demandant quel était tout à l'heure ce chemin le plus court qui menait à la définition du Roi, si je te devançais?

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Je dis donc qu'il aurait fallu distinguer dès l'abord l'espèce qui marche en bipèdes et en qua-

drupèdes, et ne voyant que les oiseaux seuls conformes en ce point aux hommes, distinguer dans les bipèdes qui vivent en troupe, l'espèce nue de celle qui porte des plumes; puis, cette division terminée, et lorsque enfin l'art d'élever les hommes paraîtrait à découvert, montrer le Roi et le Politique à la tête de cet art, et lui remettre les rênes de l'État comme au légitime possesseur de cette science.

LE J. SOCRATE.

Voilà une discussion dont tu t'es acquitté loyalement envers moi, comme d'une vraie dette, en ajoutant, pour la compléter, cette digression en guise d'intérêt.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, continuons, et résumons en reprenant du commencement jusqu'à la fin notre définition du nom de la science du Politique.

LE J. SOCRATE.

Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Nous avons commencé par prendre dans la science spéculative la partie du commandement, et dans cette partie l'art de celui qui commande en son propre nom; dans cet art même nous avons distingué l'éducation des animaux, qui n'en est pas l'espèce la moins importante; dans l'éducation des animaux, l'éducation des ani-

maux qui vivent en troupe; dans l'éducation des animaux qui vivent en troupe, l'éducation des animaux qui marchent; dans l'éducation des animaux qui marchent, nous avons considéré principalement l'art d'élever les animaux dépourvus de cornes. Ici la partie qu'il faut prendre n'est rien moins que triple *, si on la réunit tout entière sous un seul nom, en l'appelant l'art de conduire les races qui ne se mêlent pas. En divisant encore, il nous est resté enfin, dans l'éducation des bipèdes, l'art de conduire les hommes; c'est là ce que nous cherchions, ce que nous avons appelé la science royale et politique.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Est-il vrai, Socrate, que nous ayons fait comme tu viens de le dire?

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Que nous ayons traité la question dans son entier, et suffisamment? Ou plutôt notre recherche n'est-elle pas fort défectueuse, en ce que nous avons donné une sorte de définition, mais non une définition complète et approfondie?

* Γενέσεως ἀμίκτου νομευτικὴ peut passer pour un seul mot à trois parties.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER.

Je vais tâcher d'expliquer encore plus clairement ma pensée.

LE J. SOCRATE.

Dis, je te prie.

L'ÉTRANGER.

La politique n'était-elle pas l'un de ces arts d'élever les troupeaux qui se sont offerts à nous en foule, et ne s'occupait-elle pas d'une espèce particulière de troupeaux?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et elle a été définie un art d'élever en commun non point des chevaux ou d'autres bêtes, mais des hommes.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Considérons maintenant la différence qu'il y a entre les autres pasteurs et les rois.

LE J. SOCRATE.

Quelle est-elle?

L'ÉTRANGER.

Ne se trouvera-t-il pas quelque autre personnage, empruntant son nom d'un autre art, qui

prétende hautement concourir à l'entretien du troupeau?

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER.

Les marchands, par exemple, les laboureurs et tous ceux qui s'occupent du blé et des vivres, et d'un autre côté les maîtres de gymnastique et les médecins, tous ces gens-là, sois-en sûr, le disputeront par mille raisonnements à ceux qui dirigent les sociétés humaines, et que nous avons nommés les politiques; ils prétendront que ce sont eux qui veillent au salut des hommes, non-seulement de chacun des hommes qui composent le troupeau, mais encore des chefs eux-mêmes.

LE J. SOCRATE.

N'auraient-ils donc pas raison?

L'ÉTRANGER.

Peut-être : c'est ce qu'il faudra examiner. Ce que nous savons, au moins, c'est que nul ne le disputera au bouvier sur rien de tout cela. Le bouvier élève seul ses bœufs; il en est le seul médecin; lui seul s'entremet pour leur union; et, pour le travail de l'enfantement et les fruits qui en naissent, lui seul connaît et remplit les fonctions d'accoucheur. Même pour les amusements et la musique, dans la mesure où ceux

qu'il élève sont capables d'y prendre part, nul autre ne sait mieux leur plaire et les apprivoiser en exécutant, soit sur un instrument, soit avec la bouche seulement, la musique qui convient à son troupeau. Il en est aussi de même des autres pasteurs, n'est-ce pas?

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

Comment donc ce que nous avons dit du Roi paraîtra-t-il juste et vrai, quand nous le proclamons seul pasteur et nourricier du troupeau des hommes, au milieu de mille autres qui lui disputent ce titre?

LE J. SOCRATE.

Cela est impossible.

L'ÉTRANGER.

Nos craintes n'étaient-elles donc pas fondées, il y a quelques instants, quand nous soupçonnions que si nous rencontrions quelques traits du caractère royal, nous n'aurions pas pour cela une définition complète du politique, jusqu'à ce que, écartant ceux qui se pressent autour de lui et qui lui disputent une part dans l'éducation des hommes, nous le séparions d'eux tous pour le montrer seul dans toute sa pureté?

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

C'est donc là, Socrate, ce qu'il nous faut faire, si à la fin de notre discours nous ne voulons pas avoir à en rougir.

LE J. SOCRATE.

Évitons à tout prix cette honte.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc recommencer encore une fois, en prenant par une autre route.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

En entremêlant ici une sorte de badinage. Il s'agit de prendre une partie considérable d'une très longue fable, et ensuite, en séparant toujours, comme dans nos recherches précédentes, une partie d'une autre partie, de trouver au bout ce que nous cherchons. Ne le ferons-nous pas?

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

Prête donc toute ton attention à ma fable, comme les enfants. Aussi bien tu n'es pas si loin encore des années de l'enfance.

LE J. SOCRATE.

Dis, je te prie.

L'ÉTRANGER.

Parmi tant d'autres traditions antiques qui

subsistent aujourd'hui et qui subsisteront dans l'avenir, se trouve celle du prodige qui survint dans la fameuse querelle d'Atrée et de Thyeste. Tu as sans doute appris, et tu te rappelles ce qui arriva, dit-on, en cette occasion?

LE J. SOCRATE.

Tu parles peut-être du prodige de la brebis d'or*?

L'ÉTRANGER.

Non pas, mais du changement du coucher et du lever du soleil et des autres astres; ils se couchaient alors dans l'endroit où ils se lèvent maintenant, et se levaient du côté opposé. C'est la divinité qui pour donner un signe de sa présence à Atrée, changea cet ordre en celui qui existe aujourd'hui.

LE J. SOCRATE.

Oui, on raconte aussi cela.

L'ÉTRANGER.

Un autre récit que nous avons entendu souvent répéter, c'est celui du règne de Cronos.

LE J. SOCRATE.

Très souvent en effet.

L'ÉTRANGER.

Et cet autre, que les anciens hommes étaient fils de la terre, et ne naissaient pas les uns des autres.

* Euripide, *Oreste*, v. 809; et le Scoliaste.

LE J. SOCRATE.

C'est encore là une des anciennes traditions.

L'ÉTRANGER.

Tous ces prodiges tiennent à un même état de choses, ceux-là et mille autres plus étonnants encore. Mais à cause du long espace de temps, les uns sont tombés dans l'oubli, les autres ont été détachés de l'ensemble qu'ils formaient, et se racontent séparément. Mais pour l'événement qui est la cause de tout cela, personne n'en a parlé, et il faut le faire en ce moment. Le récit en sera utile pour la définition du Roi.

LE J. SOCRATE.

Voilà qui est bien dit : parle sans rien omettre.

L'ÉTRANGER.

Écoute donc. Tantôt Dieu lui-même fait mouvoir en cercle cet univers, en le dirigeant dans son cours; tantôt il l'abandonne, quand ses révolutions ont rempli la mesure du temps marqué. Le monde alors se meut par lui-même, et décrit un cercle en sens contraire; car il est animé et il a reçu l'intelligence de celui qui l'a ordonné dans le principe. Quant à cette marche rétrograde, elle a une cause nécessaire qui est innée en lui, et que voici.

LE J. SOCRATE.

Laquelle donc?

L'ÉTRANGER.

Subsister toujours également et de la même manière, être toujours le même, n'appartient qu'aux êtres les plus divins; mais la nature du corps n'est pas d'un ordre si élevé. Or cet être que nous avons nommé le ciel et le monde a reçu, il est vrai, de son auteur beaucoup de qualités admirables, mais en même temps il participe du corps. C'est pour cela qu'il lui est absolument impossible d'échapper à la loi du changement; mais du moins, autant que possible, il se meut dans le même lieu, dans le même sens et d'un même mouvement; aussi le mouvement qui lui est naturel est le circulaire, c'est-à-dire celui qui s'écarte le moins du mouvement de ce qui se meut soi-même. Se mouvoir éternellement soi-même n'est guère possible qu'à l'être seul qui dirige tout ce qui se meut, et cet être ne saurait mouvoir tantôt d'une manière, tantôt d'une manière opposée. D'après tout cela, il ne faut dire ni que le monde se meut éternellement soi-même, ni qu'il reçoit éternellement de la divinité seule ses deux mouvements contraires, ni enfin qu'il est mû par deux divinités de volontés opposées; mais selon notre explication de tout à l'heure, la seule qui reste, disons que tantôt, dirigé par une cause divine étrangère à lui, il rentre en possession de la vie, et reçoit des mains du

céleste artisan une immortalité nouvelle; tantôt, quand il est laissé à soi seul, il se meut de lui-même, ainsi abandonné, pendant un temps suffisant pour accomplir plusieurs milliers de révolutions rétrogrades, parce que sa masse immense, également suspendue de toutes parts, ne tourne que sur un point d'appui très étroit.

LE J. SOCRATE.

Tout ce que tu viens de raconter semble vraiment fort probable.

L'ÉTRANGER.

Considérons maintenant la circonstance que nous avons dit être la cause de tous les prodiges : c'est celle-ci.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Celle du mouvement de l'univers, qui décrit un cercle, tantôt dans le sens suivant lequel il tourne présentement, tantôt dans le sens contraire.

LE J. SOCRATE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

On doit croire que ce changement est le plus grand et le plus complet qui arrive dans le ciel.

LE J. SOCRATE.

Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc penser que c'est alors aussi que s'opèrent les plus grands changements pour nous qui habitons au sein de ce monde.

LE J. SOCRATE.

Cela est encore probable.

L'ÉTRANGER.

Mais ne savons-nous pas que la nature des animaux supporte difficilement des changements graves, nombreux et divers?

LE J. SOCRATE.

Qui l'ignore?

L'ÉTRANGER.

Alors nécessairement de grands désastres fondent sur les animaux: bien peu d'hommes survivent, et ceux-ci même éprouvent toutes sortes de choses étranges et nouvelles; mais voici la plus extraordinaire, celle qui résulte immédiatement de la rétrogradation du monde, lorsqu'au mouvement semblable à celui qui s'exécute aujourd'hui, succède le mouvement contraire.

LE J. SOCRATE.

Qu'est-ce donc?

L'ÉTRANGER.

C'est que d'abord l'âge qu'avait chacun des êtres animés, s'arrêta. Tout ce qui était mortel cessa de s'acheminer vers la vieillesse, et, changeant en sens contraire, redevint, pour ainsi dire,

plus jeune et plus délicat. Aux vieillards, les cheveux blancs noircissaient; les joues de ceux qui avaient de la barbe, perdant leur rudesse, les rendaient tous à leur jeunesse passée; les membres des jeunes gens, devenant chaque jour et chaque nuit plus délicats et plus petits, reprenaient la forme d'un enfant nouveau-né, et l'âme changeait comme le corps. Puis, s'amoindrissant de plus en plus, ils finissaient par disparaître entièrement. Pour ceux qui avaient péri de mort violente au moment du changement, leurs corps passaient par les mêmes états avec une rapidité qui ne permettait pas de les reconnaître, et peu de jours suffisaient pour les anéantir.

LE J. SOCRATE.

Mais qu'était-ce alors, ô étranger, que la propagation des êtres animés, et comment se reproduisaient-ils les uns les autres?

L'ÉTRANGER.

Il est évident, Socrate, que la reproduction des uns par les autres n'était pas dans la nature d'alors, mais que les hommes revenaient du sein de la terre qui les avait reçus; c'est là ce qu'il faut entendre par cette race de fils de la terre, dont le souvenir s'est conservé et nous a été transmis par nos premiers ancêtres, voisins du temps où finit la révolution précédente et nés au commencement de celle-ci; c'est d'eux que nous tenons cette

tradition à laquelle beaucoup de gens refusent aujourd'hui d'ajouter foi, mais à tort; car il faut, ce me semble, faire cette réflexion : si les vieillards revenaient aux formes de l'enfance, c'en était une suite que ceux qui étaient morts et ensevelis dans la terre, suivissent, en ressuscitant et en revenant à la vie, le mouvement général qui ramenait en sens contraire la génération, et que de leur origine on les nommât fils de la terre; tous ceux du moins que la divinité n'éleva pas à une autre destinée.

LE J. SOCRATE.

En effet, c'est une conséquence naturelle de ce qui précède; mais ce genre de vie que tu rapportes au règne de Cronos, appartient-il à cet autre ordre de choses, ou bien à celui d'aujourd'hui? Car, pour le changement du cours des astres et du soleil, il est évident qu'il a dû avoir lieu dans l'une et dans l'autre des deux périodes.

L'ÉTRANGER.

Tu as fort bien suivi mon récit. Quant au temps dont tu me parles, où tout naissait de soi-même pour les hommes, il n'appartient pas au cours présent du monde, mais bien, comme le reste, à celui qui a précédé. Car alors Dieu dirigeait le mouvement circulaire de l'ensemble; toutes les différentes parties du monde étaient di-

visées, comme aujourd'hui, par régions, entre des dieux qui les gouvernaient; les animaux mêmes étaient tombés en partage, par genres et par troupes, à des démons qui leur servaient comme de divins pasteurs, et dont chacun suffisait à tous les besoins de son troupeau; en sorte qu'il n'y avait point d'animaux qui fussent féroces, qu'ils ne se dévoraient point entre eux, et qu'on ne voyait ni guerre ni querelle d'aucune espèce: enfin, tous les biens qui naissaient d'un si bel état de choses seraient infinis à redire. Quant à ce qu'on raconte de la vie des hommes pour qui tout naissait de soi-même, voici quelle en est la cause. Dieu lui-même, placé à la tête de l'humanité, la conduisait, comme aujourd'hui l'homme, en qualité d'animal de nature différente et plus divine, conduit les races inférieures. Or, sous ce gouvernement, il n'y avait ni cité, ni mariage, ni famille; les hommes ressuscitaient du sein de la terre, sans se rappeler rien de ce qui avait précédé; toutes ces choses leur étaient étrangères. Ils recueillaient sur les chênes et sur beaucoup d'autres arbres des fruits abondants, que la culture n'avait pas fait naître et que la terre donnait d'elle-même. Ils vivaient la plupart du temps nus, errants et sans abris : car la température modérée des saisons ne pouvait les faire souffrir, et ils trouvaient un lit moelleux

dans l'épais gazon qui sortait de la terre. Telle était, Socrate, la vie des hommes au temps de Cronos. Quant à celle à laquelle préside, dit-on, Jupiter, c'est celle de notre temps, et tu la connais par expérience. Pourrais-tu bien maintenant et voudrais-tu décider quelle est la plus heureuse des deux?

LE J. SOCRATE.

En aucune façon.

L'ÉTRANGER.

Veux-tu donc que j'essaie de décider?

LE J. SOCRATE.

Très volontiers.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, si les nourrissons de Cronos, en possession d'un si grand loisir, et avec la faculté de communiquer par la parole, non-seulement avec les hommes, mais aussi avec les animaux, profitèrent de tous ces avantages pour la philosophie, conversant entre eux ou avec les bêtes, et interrogeant tous les êtres pour savoir si quelqu'un d'entre eux, par quelque faculté particulière, n'aurait pas observé quelque chose de plus que les autres qui ajoutât à la science, il est aisé de décider que ceux d'alors jouissaient d'une félicité mille fois plus grande que ceux d'aujourd'hui. Mais si c'était seulement après s'être rassasiés de nourriture et de boisson, qu'ils s'en-

tretenaient entre eux et avec les animaux, dans le langage de ces fables où ils figurent encore aujourd'hui, la question, à ce qu'il me semble, est encore très facile à décider. Cependant laissons cela, jusqu'à ce qu'il s'offre à nous quelque révélateur capable de nous apprendre de laquelle de ces deux manières les hommes d'alors montraient leur goût pour la science et pour la parole; et expliquons pour quelle raison nous avons été réveiller cette fable, afin qu'ensuite nous puissions aller en avant.

Quand cette première époque fut accomplie, et qu'il fallut que la révolution s'opérât, quand toute la race sortie de la terre se fut éteinte, quand chaque âme eut rempli le nombre de ses générations et livré à la terre autant de germes qu'il lui avait été prescrit, alors celui qui régit cet univers, comme un pilote qui abandonne le gouvernail, se retira dans un lieu d'observation, et le monde fut encore une fois emporté en sens contraire, suivant les lois de la nécessité et son penchant inné. Les dieux qui gouvernaient les régions diverses de concert avec la Divinité suprême, s'apercevant de ce qui venait d'arriver, abandonnèrent tous à leur tour les parties du monde confiées à leurs soins. Dans son nouveau mouvement en arrière, le monde poussé à la fois dans les deux directions contraires du mouvement

loppe à ce point que ne mêlant plus que très peu de bien à beaucoup de mal, le monde en vient à courir le risque d'une entière destruction de lui-même et de tout ce qui est en lui. Alors, celui qui l'a formé, le voyant en cette extrémité, et ne voulant point qu'assailli et dissous par le désordre il s'abîme dans l'espace infini de la dissemblance, Dieu revient s'asseoir au gouvernail, répare ce qui s'est altéré ou détruit, en imprimant de nouveau le mouvement qui s'était accompli précédemment sous sa direction, réforme, ordonne le monde, et l'affranchit de la mort et de la vieillesse. C'est ici que se termine tout ce qu'on raconte. Mais ce que nous venons de dire, rattaché à ce qui a été dit tout à l'heure, suffira pour la définition du Roi. En effet, lorsque le monde fut rentré dans la voie que suit aujourd'hui la génération, l'âge s'arrêta encore une fois, et reprit une marche contraire à celle qu'il venait de suivre. Les êtres qui, à force de diminuer, s'étaient presque réduits à rien, se mirent à grandir; ceux qui venaient de sortir de la terre, blanchirent de vieillesse, moururent de nouveau et retournèrent à la terre. Tout le reste changea de même, à l'imitation et par une suite des changements de l'univers. Les lois de la conception, de la naissance et de la nourriture des êtres, suivirent aussi nécessairement le sort gé-

néral de toutes choses. Il n'était plus possible qu'aucun animal naquît de la terre par l'agglomération de substances étrangères; mais de même qu'il avait été prescrit au monde d'être lui-même le modérateur de son cours, par un ordre semblable, il fut ordonné à ses parties de se reproduire, de s'enfanter et de se nourrir à elles seules, autant qu'il serait possible. Mais nous voici enfin au point pour lequel nous nous sommes engagés dans tout ce discours: car de discuter, pour tous les autres animaux, de quel état et par quelles causes chacun a passé à un état nouveau, cela demanderait beaucoup de temps et de paroles; mais ce qui concerne les hommes est plus court et tient de plus près à notre sujet. Délaissés du Dieu qui était leur maître et leur pasteur, au milieu de tant d'animaux qui, de sauvages étaient devenus féroces, les hommes, faibles et sans défense, étaient déchirés par eux. Et dans ces premiers temps, ils n'avaient ni industrie ni art, leurs aliments étant venus à cesser tout à coup de naître d'eux-mêmes, sans que la nécessité les eût jamais contraints d'apprendre à se les procurer. Tout cela les mettait dans une grande détresse. C'est pourquoi ces présents, dont parlent les anciennes traditions, nous furent apportés par les dieux, avec l'instruction et les enseignements nécessai-

res, le feu par Prométhée, les arts par Vulcain et la déesse compagne de ses travaux, les semences et les plantes par d'autres divinités. Et ce fut là ce qui fit inventer tout ce qui est à l'usage ordinaire de la vie, quand la protection divine, comme il vient d'être dit, vint à manquer aux hommes, et qu'ils durent prendre eux-mêmes le soin de se conduire et de satisfaire leurs besoins, comme le fait l'univers, à l'exemple et à la suite duquel nous naissons et nous vivons, tantôt d'une manière et tantôt d'une autre. Terminons donc ici notre récit, et faisons-le servir à nous convaincre combien nous nous sommes mépris dans ce que nous avions dit précédemment du Roi et du Politique.

LE J. SOCRATE.

En quoi donc? Et quelle est cette grande erreur dont tu parles?

L'ÉTRANGER.

Elle est légère en un sens, mais en un autre très grave, et beaucoup plus grande et plus considérable que celle de tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

On nous demandait le Roi et le Politique dans le cours présent du monde et de la génération, et nous sommes allés chercher dans l'âge où tout

marchait en sens contraire, le pasteur de la race humaine de ce temps-là, et un Dieu au lieu d'un mortel; c'est nous être extrêmement égarés. En suite, en déclarant qu'il gouverne l'État tout entier, sans expliquer en quelle façon, nous avons énoncé une chose vraie, mais sans rien dire de complet ni de clair. Ici donc nous avons encore fait une faute, quoique plus légère que la première.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, à ce qu'il semble, ce n'est qu'après avoir défini ce que c'est que le gouvernement de l'État, que nous pourrons croire avoir exposé complétement ce que c'est que le Politique.

LE J. SOCRATE.

Rien de mieux.

L'ÉTRANGER.

Si nous avons fait entrer ici cette fable, ce n'est pas seulement pour qu'elle servît à nous prouver que tout le monde dispute à celui que nous cherchons maintenant, l'honneur de l'éducation des troupeaux, mais afin que nous distinguions plus clairement celui qui, suffisant tout seul à l'entretien de l'espèce humaine, comme les bergers et les bouviers à l'entretien de leurs troupeaux, est le seul aussi qui soit digne du titre en question.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Mais je suis d'avis, Socrate, que cette image du divin pasteur est trop au-dessus d'un Roi, et que les politiques d'aujourd'hui sont bien plus semblables, par leur nature, à ceux qu'ils gouvernent, et s'en rapprochent davantage par l'instruction et l'éducation qu'ils ont reçues.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Mais qu'ils soient faits de cette sorte ou de l'autre, il ne nous faut ni plus ni moins rechercher leur vraie définition.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Reprenons donc encore ceci. L'art que nous avons nommé l'art de commander de soi-même aux animaux, et qui s'occupe, non pas de quelques individus isolés, mais d'un grand nombre réunis, nous l'avons aussitôt appelé l'art d'élever les troupeaux. Tu t'en souviens?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, nous avons commis là quelque er-

reur. Car nous n'avons ni saisi ni nommé le Politique, et nous ne nous sommes pas aperçus qu'il nous échappait sous le nom que nous lui donnions.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Nourrir son troupeau est un devoir commun à tous les autres pasteurs, mais qui ne regarde pas le Politique, à qui nous avons ainsi imposé un nom qui ne s'applique pas à lui, tandis qu'il fallait en choisir un qui fût commun à tous les pasteurs.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison, s'il s'en trouve un pareil.

L'ÉTRANGER.

Par exemple, n'est-ce pas une chose commune à tous les pasteurs que le service de leurs troupeaux en général, sans spécifier ni la nourriture, ni aucune autre besogne en particulier? En disant donc l'art de garder les troupeaux, de les servir, d'en avoir soin, ou tout autre mot qui pût s'appliquer à tous, nous pouvions comprendre le Politique avec les autres, puisque la discussion nous a montré que c'est cela qu'il faut faire.

LE J. SOCRATE.

Très bien, mais ensuite comment se serait faite la division?

L'ÉTRANGER.

De la même manière que précédemment,

quand nous avons successivement distingué, dans l'art de nourrir les troupeaux, celui de nourrir les animaux terrestres, sans plumes, sans cornes, et qui ne se mêlent qu'entre eux; de même, en divisant l'art de garder les troupeaux en ces mêmes espèces, nous aurions également compris dans notre discours et la royauté d'aujourd'hui et celle du temps de Cronos.

LE J. SOCRATE.

Cela est clair; mais je cherche ce qui serait venu ensuite.

L'ÉTRANGER.

Il est évident qu'une fois la royauté nommée l'art de garder les troupeaux, personne ne serait venu nous soutenir qu'elle n'est nullement un art de prendre soin de quelque chose, comme on soutenait tout à l'heure et avec raison qu'il n'y a aucun art humain qui mérite le nom de nourricier, et que, quand il y en aurait, ce ne serait pas à l'art du Roi que conviendrait ce titre, mais à beaucoup d'autres auparavant et avec plus de justice.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Pour le soin à prendre de la société humaine, nul art humain ne peut le disputer à l'art royal, ni pour la puissance, ni pour la douceur.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Après cela, Socrate, ne voyons-nous pas à quel point nous nous sommes trompés à la fin même de nos divisions?

LE J. SOCRATE.

En quoi?

L'ÉTRANGER.

En ce que, fussions-nous arrivés à reconnaître qu'il existe un art de nourrir les troupeaux d'animaux à deux pieds, nous n'en devions pas plus pour cela le proclamer aussitôt l'art du Roi et du Politique, comme si la définition en était achevée.

LE J. SOCRATE.

Et pourquoi pas?

L'ÉTRANGER.

Il fallait d'abord, comme nous l'avons dit, corriger le nom et parler plutôt de soin que de nourriture; ensuite, il fallait diviser ce soin lui-même : car il se pourrait qu'il fût encore susceptible de divisions assez importantes.

LE J. SOCRATE.

Lesquelles?

L'ÉTRANGER.

D'abord, la distinction que nous établissions entre le pasteur divin et le simple mortel qui prend soin d'un troupeau.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Puis cet art de prendre soin que nous avions mis à part, il serait nécessaire de le diviser lui-même en deux parties.

LE J. SOCRATE.

Et sous quel rapport?

L'ÉTRANGER.

Sous celui de la violence ou de la libre volonté.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Oui, c'est encore une nouvelle simplicité où nous sommes tombés précédemment, que de confondre ensemble le roi et le tyran qui sont si différens et en eux-mêmes et dans leur manière de gouverner.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc, corrigeons-nous encore une fois, et, comme je viens de le dire, partageons l'art de prendre soin de la société humaine, suivant la distinction de la contrainte et de la volonté.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et donnant à l'art de gouverner par la force le nom de tyrannie, et le nom de politique à l'art de gouverner de gré à gré les animaux bipèdes vivant en troupe, proclamons celui qui exerce ce dernier art, le vrai Roi et le vrai Politique.

LE J. SOCRATE.

Il semble, étranger, que notre définition du Politique se trouve ainsi achevée.

L'ÉTRANGER.

Cela serait heureux, Socrate; mais il faut qu'il le semble ainsi, non pas à toi seul, mais à moi comme à toi. Or, à mon avis, notre politique ne nous apparaît pas encore sous une forme accomplie; mais, comme les statuaires, en voulant quelquefois se presser mal à propos, se retardent au contraire, en faisant prématurément des parties trop grandes et en trop grand nombre; ainsi, nous-mêmes, pour montrer promptement et d'une manière éclatante, l'erreur de notre précédente division, et dans la pensée qu'il convenait de comparer le Roi aux plus grands modèles, nous avons soulevé la masse immense de cette fable, et nous avons été contraints d'en mettre en usage une partie plus grande qu'il ne fallait. Par là, nous avons fait notre démonstration trop longue,

et nous n'avons pas pu achever le récit; en sorte que véritablement notre dissertation ressemble à une peinture d'un animal, dont les contours extérieurs paraîtraient suffisamment indiqués, mais qui n'aurait pas reçu le mélange de teintes qui donne le relief et la lumière. Et cependant la parole et le discours sont encore préférables au dessin et à toute espèce de procédé manuel pour la représentation d'un animal quelconque, quand on a affaire à des gens capables d'entendre; pour les autres, il vaut mieux employer la main.

LE J. SOCRATE.

Cela est bien dit, mais montre-nous ce que tu ne trouves pas suffisamment expliqué.

L'ÉTRANGER.

Il est difficile, ô mon cher, d'exposer avec une clarté suffisante de grandes choses, sans se servir d'exemples; car chacun de nous sait tout, ce semble, comme en un rêve, mais ne sait rien à l'état de veille.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela?

L'ÉTRANGER.

Mais je suis bien mal avisé, à ce qu'il me semble, de remuer ici la question de la manière dont nous acquérons la science.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Mon exemple lui-même, cher Socrate, a besoin d'un exemple.

LE J. SOCRATE.

Eh bien, dis, et que ce ne soit pas moi qui t'arrête en rien.

L'ÉTRANGER.

Il faut parler, puisque te voilà si disposé à me suivre. Nous savons que les enfants, lorsqu'ils en sont encore à apprendre à lire...

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Reconnaissent assez bien chacune des lettres dans les syllabes les plus courtes et les plus faciles, et sont capables d'en parler avec justesse.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Mais s'ils rencontrent ces mêmes lettres dans d'autres syllabes, ils restent incertains, et ils en jugent et parlent faussement.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais ne serait-ce pas la chose du monde la plus

facile, et en même temps la plus belle, que de s'y prendre de cette manière pour les conduire à ce qu'ils ne savent pas encore?

LE J. SOCRATE.

De quelle manière?

L'ÉTRANGER.

Il faudrait d'abord les ramener aux mots où ils ont dit juste sur ces mêmes lettres, et, en les y ramenant, placer à côté les mots qu'ils ne connaissent pas encore; puis leur montrer, par la comparaison, que dans les deux composés tout est semblable et de même nature; jusqu'à ce que les endroits où ils prononcent juste, étant mis ainsi à côté de tous ceux où ils hésitent et devenant autant d'exemples, leur apprennent pour chacune de ces lettres, dans quelques syllabes qu'elles se trouvent, à désigner comme autre que tout le reste, ce qui est autre, et comme toujours le même et identique à soi même, ce qui est véritablement le même.

LE J. SOCRATE.

Oui en vérité.

L'ÉTRANGER.

N'est-il pas assez clair pour nous maintenant qu'il y a exemple, lorsque ce qui est le même est justement reconnu comme tel dans deux choses séparées, et lorsque bien entendu et considéré comme un dans ces deux cas distincts,

mais analogues, il devient l'objet d'une seule et même opinion vraie?

LE J. SOCRATE.

Cela me paraît clair.

L'ÉTRANGER.

Devons-nous donc nous étonner que notre âme, qui est naturellement dans le même état pour les éléments de toutes choses, trouve quelquefois la vérité sur chaque élément particulier dans certains composés et s'y attache; puis, qu'elle tombe dans l'erreur sur tous ces éléments considérés en d'autres sujets; qu'elle se forme une opinion juste sur certains éléments quand elle les rencontre en certains touts, et les méconnaisse entièrement transportés dans les compositions et pour ainsi dire dans les syllabes longues et difficiles que constituent les choses?

LE J. SOCRATE.

Non, il n'y a rien là d'étonnant.

L'ÉTRANGER.

En effet, mon cher, comment serait-il possible, en partant d'une opinion fausse, d'atteindre même à la moindre partie de la vérité, et d'en acquérir l'intelligence?

LE J. SOCRATE.

La chose n'est guère possible.

L'ÉTRANGER.

Si donc il en est ainsi, nous ne ferions pas mal,

toi et moi, de considérer d'abord le type général dans quelque petit exemple particulier, et de nous élever ensuite à l'idée du Roi qui, pour être très grande, n'en sera pas moins la même que nous avons d'abord examinée sous une forme plus humble, et de reconnaître ainsi méthodiquement, au moyen d'un exemple, ce que c'est que le soin des choses de l'état, afin que nous passions du rêve à la veille.

LE J. SOCRATE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc reprendre encore une fois ce que nous avons dit plus haut, que mille autres disputant à l'espèce des rois le soin de l'État, il faut les écarter tous et ne conserver que le Roi seul; et pour cela même nous avons trouvé qu'il nous faut un exemple.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Quel exemple pourrait-on prendre qui représentât dans des proportions aussi petites que possible, l'art politique, et nous conduisît à notre but? Par Jupiter, Socrate, veux-tu, si nous n'avons rien autre chose sous la main, que nous choisissions l'art du tisserand? Et même, si c'est ton avis, ne prenons pas l'art dans son entier:

peut-être nous aurons assez de l'art de tisser la laine, et cette seule partie nous montrera ce que nous voulons.

LE J. SOCRATE.

Pourquoi pas?

L'ÉTRANGER.

Eh bien, puisque précédemment nous avons procédé par division, en séparant toutes les parties les unes des autres, que ne faisons-nous encore de même maintenant pour l'art de tisser? Et que ne parcourons-nous le sujet tout entier à la hâte et le plus brièvement possible, pour revenir à ce qui peut nous servir dans la présente recherche?

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu?

L'ÉTRANGER.

L'exposé même sera ma réponse.

LE J. SOCRATE.

C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.

Toutes les choses que nous pouvons fabriquer ou posséder, sont de deux sortes : les unes sont des instrumens pour agir, les autres des préservatifs pour ne pas souffrir. Les préservatifs, ce sont les remèdes, soit divins, soit humains, et les instrumens de défense. Les instrumens de défense, à leur tour, ce sont ou les armures pour la guerre, ou les abris. De ces abris, les uns nous

cachent aux yeux, les autres nous protégent contre le froid et la chaleur. Parmi ceux qui nous protégent, les uns sont des toits, les autres des étoffes. Ces étoffes sont ou des tapis, ou des vêtemens. Ces vêtemens sont ou d'une seule pièce, ou composés de parties. Parmi ceux qui sont composés de parties, les uns ont des ouvertures; dans les autres les parties sont réunies ensemble sans ouverture. De ceux qui n'ont pas d'ouverture, les uns sont faits de nerfs des plantes de la terre; les autres, de poils. Parmi ceux qui sont faits de poils, les uns sont agglutinés avec de l'eau et de la terre, les autres sont simplement tissés. Or, à ces préservatifs et à ces étoffes ainsi composées de matières qui se tiennent entre elles et par elles seules, nous avons donné le nom d'habits; et quant à l'art qui s'occupe spécialement des habits, de même que nous avons tout à l'heure nommé politique la science du gouvernement, appelons-le, du nom de la chose même, l'art de l'habillement *; et disons que l'art du tisserand, occupant le premier rang dans la confection des habits, ne diffère que par le nom de l'art de l'habillement lui-même, comme tout à l'heure encore l'art du Roi de celui du Politique.

* Impossible de rendre en français les analogies de πολιτικὴ et de πόλις, de ἱμάτια et de ἱματιουργική.

LE J. SOCRATE.

Parfaitement juste.

L'ÉTRANGER.

Songeons maintenant que l'art de tisser les habits pourrait paraître suffisamment défini, mais à ceux-là seuls qui ne seraient pas capables de s'apercevoir que, pour l'avoir séparé de beaucoup d'arts de la même famille, nous ne l'avons pas encore distingué d'autres arts voisins qui s'exercent de concert avec lui.

LE J. SOCRATE.

De quels arts l'avons-nous séparé?

L'ÉTRANGER.

Tu n'as pas suivi ce que j'ai dit, à ce qu'il paraît. Il faut donc, je le vois bien, revenir sur nos pas, en reprenant par où nous avons fini. Ainsi, si tu fais attention aux rapports de famille, nous avons tout à l'heure séparé de cet art la fabrication des tapis, en distinguant ce dont on s'enveloppe de ce qu'on étend sous les pieds.

LE J. SOCRATE.

J'entends.

L'ÉTRANGER.

Nous avons encore écarté les arts qui travaillent le lin, la sparte, et ce que tout à l'heure nous avons nommé avec raison les nerfs des plantes. Nous avons en outre éloigné l'art de fouler la laine, et les métiers où il faut percer et

coudre, métiers dont celui du cordonnier forme la partie la plus importante.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Nous avons écarté également l'art du pelletier, qui apprête des couvertures d'une seule pièce, la construction des abris, et tous les arts qui, dans l'architecture ou l'art de bâtir en général, comme dans tous les autres, servent à nous garantir des eaux. Nous avons encore laissé de côté tous les arts de clôture dont les ouvrages nous défendent contre le vol et les actes de violence, ceux qui fabriquent les couvercles et donnent aux portes leur solidité, et qui sont des divisions de l'art de clouer. Nous avons aussi retranché la fabrication des armes, qui est une partie de l'art si vaste et si divers de préparer des moyens de défense. La cuisine elle-même, qui se rapporte à la confection des remèdes, nous l'avons dès l'abord mise toute entière à l'écart, et nous n'avons conservé, du moins on pourrait le croire, que cet art unique, objet de nos recherches, qui nous garantit des intempéries de l'air, en nous fournissant un rempart de laine, et dont le nom est l'art du tisserand.

LE J. SOCRATE.

Oui, certes, on peut bien le croire.

L'ÉTRANGER.

Cependant, mon enfant, cette exposition n'est pas encore complète, car évidemment celui qui met le premier la main à la confection des vêtements, fait tout le contraire d'un tissu.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Le propre d'un tissu c'est de réunir.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Le propre de cette autre opération, c'est de séparer ce qui est réuni et pressé ensemble.

LE J. SOCRATE.

Quelle opération?

L'ÉTRANGER.

Celle du cardeur. Oserions-nous bien appeler du même nom l'art de carder et celui de tisser, et nommer le cardeur un tisserand?

LE J. SOCRATE.

Non certes.

L'ÉTRANGER.

De même encore, si l'on appelle art de tisser la confection de la chaîne et de la trame, on se sert d'une dénomination fausse et impropre.

LE J. SOCRATE.

Qui pourrait le nier?

L'ÉTRANGER.

Et dis-moi, l'art de fouler en général et celui de coudre, prétendrons-nous qu'ils ne donnent ni attention ni soin aux vêtemens, ou dirons-nous aussi que ce sont autant d'arts de tisser?

LE J. SOCRATE.

Non sans doute.

L'ÉTRANGER.

Et pourtant ils entreront tous en contestation avec l'art du tisserand, sur le soin et la confection des vêtemens, lui accordant, il est vrai, la part principale, mais s'en attribuant aussi à eux-mêmes une très grande.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Enfin, outre tous ces arts, il faut encore s'attendre à ce que ceux qui fabriquent les instruments par lesquels s'accomplissent les travaux du tisserand, prétendent aussi concourir à la confection de toute espèce de tissu.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

La définition de l'art du tisserand, c'est-à-dire de la partie que nous avons choisie, sera-t-elle satisfaisante, si nous le nommons l'art le plus beau et le plus grand des arts relatifs aux vêtements

de laine? Ou bien, malgré sa vérité, ce langage restera-t-il obscur et incomplet, tant que nous n'aurons pas distingué les autres arts de celui-là?

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Et n'est-ce pas là ce que nous avons à faire maintenant, pour que notre discours marche avec suite?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Commençons donc par distinguer en tout ce qu'on fait deux arts différents.

LE J. SOCRATE.

Quels arts?

L'ÉTRANGER.

Celui qui aide à la production et celui même qui produit.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Tous les arts qui, sans fabriquer la chose elle-même, procurent à ceux qui la fabriquent des instruments, sans lesquels ce qu'on demande à chacun de ces arts ne s'exécuterait jamais, ceux-là ne sont que des aides; ceux qui exécutent la

chose elle-même sont les véritables producteurs.

LE J. SOCRATE.

Cela est raisonnable.

L'ÉTRANGER.

Maintenant tous les arts qui fabriquent les fuseaux, les battans, et les autres instrumens qui concourent à la production des vêtemens, nommons-les des aides; et ceux qui travaillent les vêtemens et les fabriquent eux-mêmes, nommons-les les arts producteurs.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Parmi ces derniers, il serait très convenable de réunir ensemble, sous le nom de l'art du foulon, l'art de laver, celui de raccommoder, et tous ceux enfin qui s'occupent de soins pareils, et qui font partie de l'art si étendu de l'ornement.

LE J. SOCRATE.

Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Et d'un autre côté, l'art de carder, celui de filer, et tous ceux qui concourent à cette confection des vêtemens dont nous nous occupons, ne forment qu'un seul et même art, celui que tout le monde nomme l'art de préparer la laine.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute....

L'ÉTRANGER.

L'art de préparer la laine a deux divisions, et chacune d'elles fait à la fois partie de deux arts.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

L'art de carder, la moitié du travail du battant, et tout ce qui sépare ce qui était réuni, tout cela, pour le nommer d'un seul nom, fait partie de l'art de préparer la laine; or, nous avons trouvé qu'en toute chose il y a deux grandes divisions, l'art qui réunit et celui qui divise.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

A celui qui divise appartient ici l'art de carder et tous les arts dont nous venons de parler; car les différens noms que nous avons énumérés tout à l'heure, sont ceux de différentes parties de l'art qui divise, s'exerçant sur la laine et les fils, soit avec le battant soit avec la main.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, au contraire, prenons une partie de l'art de réunir qui soit aussi une partie de l'art de préparer les laines; laissons de côté toutes les

autres subdivisions de l'art de diviser, et distinguons dans l'art de préparer les laines deux parties, l'art de diviser et celui de réunir.

LE J. SOCRATE.

Admettons cette division.

L'ÉTRANGER.

Maintenant donc, Socrate, il te faut diviser dans l'art de préparer les laines l'art de réunir, si nous voulons sérieusement arriver jusqu'à cet art du tisserand dont il était question tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Il le faut.

L'ÉTRANGER.

Sans aucun doute. Disons donc qu'il y a ici une partie qui consiste à tordre et une autre qui consiste à entrelacer.

LE J. SOCRATE.

Ai-je bien compris? Il me semble que tu parles de cette torsion qui a lieu dans la confection du fil de la chaîne.

L'ÉTRANGER.

Non pas de la chaîne seulement, mais de la trame aussi. Connaîtrions-nous quelque moyen de la former sans torsion?

LE J. SOCRATE.

Non.

L'ÉTRANGER.

Distingue encore chacune de ces deux parties;

car cette distinction ne te sera peut-être pas inutile.

LE J. SOCRATE.

Comment cela?

L'ÉTRANGER.

Le voici. Les produits de l'art de carder, qui offrent à la fois longueur et largeur, prennent le nom de filasse.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et cette filasse, quand on l'a tournée au fuseau et qu'elle est devenue un fil solide, on la nomme fil de la chaîne, et l'art de former ce fil s'appelle l'art de préparer la chaîne.

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

D'un autre côté, tous les fils auxquels on donne une faible torsion, et qui, entrelacés dans la chaîne, deviennent, sous l'épine du foulon, doux et lisses, nous les nommons la trame, et l'art préposé à ce soin s'appelle l'art de préparer la trame.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, la partie de l'art du tisserand, qui a

été l'objet de nos recherches, est maintenant entièrement en évidence. Car lorsque la partie de l'art de préparer les laines, qui consiste à réunir, a produit un tissu par l'entrelacement perpendiculaire de la trame et de la chaîne, nous nommons ce tissu un vêtement de laine, et l'art qui l'a fabriqué la tisseranderie.

LE J. SOCRATE.

Très vrai encore.

L'ÉTRANGER.

A la bonne heure; mais pourquoi donc n'avons-nous pas répondu tout d'abord que l'art du tisserand est celui d'entrelacer la chaîne et la trame, au lieu de tourner en cercle en faisant tant de divisions inutiles?

LE J. SOCRATE.

Pour moi, ô étranger, rien de ce qui a été dit ne m'a paru inutile.

L'ÉTRANGER.

Je ne m'en étonne pas; mais peut-être, mon cher, qu'une autre fois tu en jugeras autrement, et il se pourrait bien que par la suite ce mal te revînt plus d'une fois; cela n'aurait rien d'étonnant non plus; écoute donc un raisonnement qui s'applique à tous les cas de ce genre.

LE J. SOCRATE.

Dis.

L'ÉTRANGER.

Considérons d'abord l'excès et le défaut en général, afin de savoir louer et blâmer à propos tout ce qu'on dit de trop ou de trop peu dans des entretiens semblables à celui-ci.

LE J. SOCRATE.

Voyons.

L'ÉTRANGER.

Voici ce qu'il serait, ce me semble, convenable d'examiner.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

La longueur et la brièveté, l'excès et le défaut en général; car c'est de tout cela que s'occupe l'art de mesurer.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Divisons cet art en deux parties; car nous en avons besoin pour arriver où nous voulons.

LE J. SOCRATE.

Et pour cette division, dis-moi, comment s'y prendre?

L'ÉTRANGER.

Le voici. L'une des deux parties considérera la grandeur et la petitesse dans leurs rapports, l'autre absolument et en elles-mêmes.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.

Ne te semble-t-il pas naturel que le plus grand ne soit dit plus grand que par rapport à ce qui est plus petit, et que le plus petit ne soit appelé plus petit que relativement à cela seul qui est plus grand ?

LE J. SOCRATE.

Il me le semble.

L'ÉTRANGER.

De plus : ce qui dans les discours et dans les actions dépasse le juste milieu ou reste en deçà, ne dirons-nous pas encore que cela aussi est réellement, et que c'est même ce qui distingue principalement parmi nous les bons et les méchans ?

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Il nous faut donc poser cette double nature de la grandeur et de la petitesse, et ce double jugement ; il ne faut pas nous borner à prendre le grand et le petit dans leur rapport l'un avec l'autre ; il faut plutôt, comme nous venons de le dire, reconnaître deux sortes de mesures du grand et du petit, selon qu'on les compare entre eux ou au milieu. Et voulons-nous savoir pourquoi ?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Si on ne permettait de comparer la nature du plus grand à rien autre chose qu'au plus petit, on n'aurait jamais recours au milieu : n'est-ce pas ?

LE J. SOCRATE.

Non, assurément.

L'ÉTRANGER.

Mais, avec une pareille méthode, ne détruirions-nous pas les arts eux-mêmes et leurs ouvrages, et n'anéantirions-nous pas aussi et la politique qui est maintenant l'objet de nos recherches, et cet art du tisserand dont nous avons parlé? Car tous les arts de cette sorte ne supposent pas que l'excès et le défaut n'ont pas d'existence; ils les admettent si bien qu'ils s'en défendent comme d'un danger dans leurs opérations; et c'est, par ce moyen, en conservant la mesure, qu'ils produisent tous leurs chefs-d'œuvre.

LE J. SOCRATE.

Qui peut le nier ?

L'ÉTRANGER.

Mais si nous anéantissons la politique, nos recherches sur la science royale ne seront-elles pas désormais impraticables?

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, de même que nous avons prouvé dans le Sophiste que le non-être est, parce que c'est le seul moyen de sauver le discours, ne prouverons-nous pas semblablement ici que le plus et le moins sont commensurables, non-seulement entre eux, mais aussi avec un milieu réel? Car on n'admettra pas qu'il puisse y avoir ni un politique ni nul homme habile dans les choses pratiques, tant que ce point ne sera pas accordé.

LE J. SOCRATE.

Il faut donc absolument nous en occuper sur l'heure.

L'ÉTRANGER.

Cette nouvelle affaire, Socrate, est encore plus considérable que l'autre; et pourtant nous n'avons pas oublié combien celle-ci a été longue. Mais au moins il est de toute justice de supposer ici une chose.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Qu'il ne serait pas seulement besoin de ce que nous venons de dire pour la définition de l'exactitude, mais que même pour arriver à la dé-

monstration claire et complète de l'objet de notre présente recherche, nous trouverons un secours merveilleux dans cette idée, qu'on ne peut admettre l'existence d'aucun art sans reconnaître celle d'un plus et d'un moins susceptibles d'être mesurés non-seulement entre eux, mais avec un milieu réellement existant. Si ce milieu existe, le plus et le moins existent aussi; et si le plus et le moins existent, ce milieu existe aussi, et si l'un des deux termes n'existe pas, aucun des deux ne peut exister.

LE J. SOCRATE.

Voilà qui est bien, mais ensuite?

L'ÉTRANGER.

Il est évident que pour diviser l'art de mesurer, comme nous l'avons dit, nous aurons à y distinguer deux parties, dont l'une contiendra tous les arts dans lesquels le nombre, la longueur, la profondeur, la largeur et l'épaisseur se mesurent par leurs contraires, et l'autre, tous ceux qui prennent pour mesure le milieu, le convenable, l'à-propos, le nécessaire, et tout ce qui se trouve également éloigné des deux extrêmes.

LE J. SOCRATE.

Tu parles là de deux divisions bien vastes et bien différentes l'une de l'autre.

L'ÉTRANGER.

Oui, Socrate, et ce que beaucoup de doctes personnages avancent quelquefois comme une sage sentence, que l'art de mesurer s'étend à tout ce qui arrive dans le monde, c'est précisément ce que nous disons maintenant. En effet, tous les ouvrages de l'art participent en quelque sorte de la mesure. Mais faute d'être habitué à considérer les objets en les divisant par espèces, on s'empresse de réunir ensemble des choses aussi distinctes que celles-ci, on s'imagine qu'elles sont semblables, et en retour on divise par parties des choses qui ne sont pas différentes. Au lieu de cela, il faudrait, après avoir reconnu dans plusieurs objets un caractère commun, ne pas les abandonner avant d'avoir découvert sous cette ressemblance toutes les différences qui peuvent se trouver dans des espèces diverses; et pour les différences qu'on peut apercevoir dans une foule d'objets, il faudrait qu'on fût incapable de se lasser de cette vue, avant d'avoir réuni tous les objets de la même famille, sous une ressemblance commune, et de les avoir renfermés dans l'unité essentielle d'un genre. Mais en voilà assez sur ce point, et sur l'excès et le défaut. Prenons garde seulement que nous avons trouvé deux espèces de l'art de

mesurer, et rappelons-nous ce que nous avons dit de ces divisions.

LE J. SOCRATE.

Nous nous le rappellerons.

L'ÉTRANGER.

A ces considérations ajoutons-en encore une autre sur l'objet même de notre recherche, et sur tout ce qui se passe en général dans les discussions du même genre.

LE J. SOCRATE.

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.

Quelle serait notre réponse à celui qui nous demanderait, au sujet de ceux qui se réunissent pour apprendre leurs lettres, si nous pensons que lorsqu'on interroge l'un d'eux sur les lettres dont se compose un mot quelconque, son but est de satisfaire à la seule question qui lui a été faite, ou bien plutôt de devenir plus habile sur toutes les questions semblables qu'on pourrait lui proposer?

LE J. SOCRATE.

Il est évident que c'est pour devenir plus habile sur toutes.

L'ÉTRANGER.

Et nos recherches présentes sur le Politique, nous les sommes-nous proposées pour le Poli-

tique lui-même, ou plutôt pour devenir plus habiles dialecticiens sur tous les sujets?

LE J. SOCRATE.

Il est aussi très évident que c'est pour être plus habiles sur toute espèce de sujets.

L'ÉTRANGER.

Certes il n'y a pas un homme de sens qui voulût rechercher la définition de l'art du tisserand pour cette définition même. Mais ce qui a échappé, ce me semble, au plus grand nombre, c'est que pour certaines choses il y a des images sensibles, aisées à comprendre, qu'il est commode de présenter lorsque quelqu'un demande la raison d'une chose et qu'on veut la lui faire connaître sans aucune peine et même sans aucune explication raisonnée; mais qu'au contraire pour les choses grandes et relevées il n'existe point de ces simulacres qui mettent l'évidence sous les yeux des hommes, et qu'il suffise de présenter à celui qui vous interroge, quand vous voulez le satisfaire, en s'adressant à quelqu'un de ses sens. Il faut donc travailler à nous rendre capables d'expliquer et de comprendre nous-mêmes toute chose par la raison. Car c'est par la raison seulement, et par aucun autre moyen, que se manifestent clairement les choses incorporelles, qui sont aussi les plus grandes et les plus belles; et

c'est à elles que se rapporte tout ce que nous disons ici. Mais il est beaucoup plus aisé de s'exercer sur de petites choses que sur de plus grandes.

LE J. SOCRATE.

Tu parles fort juste.

L'ÉTRANGER.

Souvenons-nous bien pourquoi nous avons dit tout ceci.

LE J. SOCRATE.

Pourquoi ?

L'ÉTRANGER.

C'est surtout à cause de l'impatience que nous a fait éprouver la longueur de nos discours sur l'art du tisserand, et auparavant sur la révolution du monde, et de ceux que nous avons tenus dans le Sophiste sur l'existence du non-être. Nous nous sommes persuadés qu'en tout cela nous nous étions trop étendus, et nous nous sommes accusés nous-mêmes, craignant de dire des choses à la fois trop longues et superflues. Souviens-toi donc que c'est pour ne plus retomber, à l'avenir, dans la même erreur, que nous venons de dire ce qui précède.

LE J. SOCRATE.

Je le ferai, continue seulement.

L'ÉTRANGER.

Je dis donc qu'il faut que toi et moi, gardant

la mémoire de ce que nous avons dit tout à l'heure, nous ne prenions plus désormais pour règle de notre blâme ou de notre approbation, de la longueur ou de la brièveté de nos discours, la longueur relative, mais que nous nous servions de cette partie de l'art de mesurer qu'il ne faut pas, avons-nous dit alors, perdre de vue, celle qui compare les choses à ce qui est convenable.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Mais il ne faut pas non plus tout sacrifier à cette mesure. Nous ne nous ferons pas faute d'une longueur qui pourrait donner du plaisir, à moins qu'elle ne soit hors de propos. Quant à la considération de la plus grande facilité et de la plus grande vitesse possible dans la solution du problème cherché, la raison nous recommande de ne la mettre qu'en seconde ligne et non pas en première, mais d'estimer bien davantage et par-dessus tout la méthode qui nous met à même de diviser par espèces; et si une discussion prolongée rend l'auditeur plus pénétrant et plus inventif, de nous y livrer, sans nous impatienter de cette longueur, ou si, au contraire, il faut être court, d'y consentir de même. Enfin, outre tout cela, si quelqu'un, dans ces sortes de con-

versations, blâme les longueurs du discours et n'approuve pas ces cercles dans lesquels on tourne, il ne faut pas laisser cet homme s'en aller là-dessus bien vite, sans avoir rien fait que de trouver trop long ce qui a été dit; il lui reste à faire voir comment la discussion, si on l'eût abrégée, aurait rendu ceux qui y prenaient part, plus habiles dialecticiens et plus capables de démontrer les choses par le raisonnement. Quant aux autres éloges ou reproches, il faut ne nous en inquiéter en rien, et ne paraître même pas les entendre. Mais en voilà assez sur ce point, si toutefois c'est aussi ton avis. Revenons au Politique, et appliquons-lui l'exemple de l'art du tisserand dont nous venons de parler.

LE J. SOCRATE.

Rien de plus sage; faisons comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Nous avons déjà séparé le Roi de la foule des arts qui s'occupent d'élever et de nourrir, ou plutôt de tous ceux qui s'occupent des troupeaux. Restent maintenant, disons-nous, ceux qui dans l'État produisent ou aident à produire, et il faut commencer par les distinguer entre eux.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Sais-tu qu'il est difficile de les diviser en deux

parts? Mais quelle en est la cause, c'est, je crois, ce que nous verrons mieux quand nous serons allés plus avant.

LE J. SOCRATE.

Faisons-le donc.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, divisons-les par membres, comme on fait les victimes, puisque nous ne pouvons les séparer en deux; car il faut toujours choisir le nombre le plus près de celui-là.

LE J. SOCRATE.

Comment allons-nous faire ici?

L'ÉTRANGER.

Comme tout à l'heure, quand nous rangions tous les arts qui fournissent des instruments au tisserand, dans la classe des arts qui aident à produire.

LE J. SOCRATE.

Soit.

L'ÉTRANGER.

Il nous faut faire maintenant la même chose; cela est encore plus nécessaire qu'alors. Tous les arts qui fabriquent dans l'État un instrument quelconque, petit ou grand, doivent être considérés comme des aides; car sans eux il ne pourrait exister ni État ni Politique. Cependant nous ne dirons d'aucun d'eux que ce soit à la science royale de s'en occuper.

LE J. SOCRATE.

Non, certes.

L'ÉTRANGER.

C'est une entreprise difficile que d'essayer de séparer des autres espèces celle que je vais dire. Prétendre que tout ce qui existe sert d'instrument pour quelque autre chose, cela semble une proposition fort probable; cependant il est une chose dont nous dirons qu'elle diffère, à cet égard, de tout ce qu'on possède dans l'État.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Une chose qui n'a pas cette même vertu; qui, en effet, n'est pas faite, comme un instrument, pour produire, mais pour conserver ce qui a été produit.

LE J. SOCRATE.

Et quelle est-elle?

L'ÉTRANGER.

C'est toute cette espèce, de mille formes diverses, composée de matières sèches et humides, avec et sans le secours du feu, que d'un seul mot nous appelons vases; espèce fort étendue, et qui, à ce que je crois, n'a absolument rien de commun avec la science qui est l'objet de nos recherches.

LE J. SOCRATE.

Cela est évident.

L'ÉTRANGER.

Il y a une troisième espèce de choses, étrangère à celles-là, et très compréhensive, qu'il faut aussi considérer. Elle est sur la terre et sur l'eau, toujours en mouvement et toujours en repos, à la fois noble et vile; mais elle n'a qu'un seul nom, parce qu'elle n'a qu'un unique objet, qui est de nous fournir en tout temps des siéges pour nous asseoir.

LE J. SOCRATE.

Quelle est-elle?

L'ÉTRANGER.

C'est ce que nous appelons des voitures. Ce n'est certainement pas l'ouvrage de la politique, mais bien plutôt de l'art du charpentier, du potier et du forgeron.

LE J. SOCRATE.

Je comprends.

L'ÉTRANGER.

Enfin, faut-il encore parler d'une quatrième espèce, différente des autres, dans laquelle rentrent la plupart des choses dont nous avons parlé précédemment, tous les vêtements en général, la plupart des armes, les murs, et tous les remparts en terre et en pierre, et mille autres encore? Toutes ces choses étant faites pour servir a nous

protéger, on pourrait, à très juste titre, les réunir en un tout, sous le nom d'abris, et la plus grande partie en sera considérée comme l'œuvre de la charpenterie et de la tisseranderie, bien plutôt que de la politique.

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Ne voudrons-nous pas ranger encore dans une cinquième espèce les arts d'ornement, et la peinture, et toutes les imitations qui s'accomplissent par la peinture et la musique, que l'on n'exécute que pour nos plaisirs, et qu'on pourrait avec justice comprendre sous un seul nom?

LE J. SOCRATE.

Lequel?

L'ÉTRANGER.

Je veux dire celui de divertissement.

LE J. SOCRATE.

Pourquoi non?

L'ÉTRANGER.

Eh, c'est de ce nom unique qu'il conviendra de les nommer tous. En effet, aucun de ces ouvrages n'est fait dans une intention sérieuse, et ils ont tous pour but de divertir.

LE J. SOCRATE.

Je comprends encore assez bien cela.

L'ÉTRANGER.

Mais cette autre espèce qui fournit à chacun des arts dont nous venons de parler, les corps avec lesquels et sur lesquels ils opèrent, cette espèce si variée, née-elle-même de beaucoup d'autres arts, n'en ferons-nous pas une sixième division?

LE J. SOCRATE.

De quoi veux-tu parler?

L'ÉTRANGER.

L'or, l'argent, et tout ce que travaille la métallurgie, tout ce que l'art du bûcheron et l'art de tailler, en général, fournit à la charpenterie et à la vannerie, l'art qui enlève aux plantes leur écorce, et celui du corroyeur qui dépouille de leur peau les corps des animaux, tous ceux qui s'occupent de soins semblables et nous préparent du liége, du papyrus et des liens; tout cela fournit des genres simples à travailler pour en former des espèces composées. Nommons tout cela du même nom, possessions de l'homme simples et primitives: certes elles ne sont en rien l'œuvre de la science royale.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Enfin, l'acquisition des aliments, et tout ce qui, en s'incorporant à nous, a la vertu de for-

tifier par ses parties les parties de notre corps, nous donnera une septième espèce, que nous désignerons tout entière par le nom de nourricière, si nous n'en avons pas de plus beau à lui donner. C'est à l'agriculture, à la chasse, à la gymnastique, à la médecine et à la cuisine, que nous la rapporterons tout entière, avec plus de raison qu'à la politique.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Je pense que tout ce qui est objet de possession, à la réserve des animaux privés, a été à peu près compris dans ces sept espèces. Vois, en effet : d'abord les matières premières qu'il eût été très juste de placer au commencement, ensuite les instruments, les vases, les voitures, les abris, les choses d'agrément et la nourriture. Nous négligeons ici les objets de peu d'importance que nous avons pu oublier, et qui pourraient se rapporter à quelqu'une de ces grandes divisions, comme les monnaies, les cachets et toutes les empreintes. Car toutes ces choses ne forment pas un grand genre qui puisse prendre place à côté des genres que nous venons d'énumérer; les unes rentreront dans les ornements, les autres dans les instruments, un peu par force, il est vrai, mais après avoir été tirées vigoureusement d'un

côté ou d'un autre, elles s'y accommoderont. Quant à la possession des animaux privés, il est évident, qu'à l'exception des esclaves, l'art d'élever des troupeaux, que nous avons déjà divisé plus haut, les embrasse tous.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

Reste donc l'espèce des esclaves et des serviteurs en général, parmi lesquels je prévois que vont apparaître ceux qui le disputent au Roi sur la confection du tissu même qu'il doit faire, comme le disputaient tout à l'heure aux tisserands ceux qui s'occupent à filer, à carder, et à tout ce que nous avons dit. Pour tous les autres que nous avons considérés comme des aides, ils ont été écartés avec les ouvrages dont nous venons de parler, et leurs occupations ont été séparées de celles du Roi et du Politique.

LE J. SOCRATE.

Il me le semble du moins.

L'ÉTRANGER.

Voyons donc, considérons ceux qui restent, et approchons-nous d'eux pour les mieux voir.

LE J. SOCRATE.

Approchons.

L'ÉTRANGER.

D'abord nous trouvons que les serviteurs les

plus remarquables, à en juger d'ici, ont des occupations et une condition contraires à ce que nous avions pensé.

LE J. SOCRATE.

Qui sont-ils?

L'ÉTRANGER.

Ce sont ceux qu'on achète et qu'on acquiert ainsi par un marché; nous pouvons, sans crainte d'être contredits, les nommer esclaves; ils n'ont pas la moindre prétention à la science royale.

LE J. SOCRATE.

Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? Tous ceux des hommes libres qui se placent, de leur propre gré, dans la classe des serviteurs, avec ceux que nous venons de dire, et qui se distribuent et se communiquent entre eux les produits de l'agriculture et des autres arts, les uns s'établissant sur la place publique, les autres allant de ville en ville, par terre et par mer, échangeant les monnaies entre elles ou contre d'autres objets; ces hommes, enfin, que nous nommons changeurs, marchands, patrons de navire et trafiquants, réclameront-ils rien dans la science politique?

LE J. SOCRATE.

Tout au plus, peut-être, dans la science des marchands.

L'ÉTRANGER.

Et ces mercenaires, ces hommes à gages, que nous voyons empressés de servir tout le monde, nous ne trouverons jamais qu'ils réclament une part dans la science royale.

LE J. SOCRATE.

Comment le pourraient-ils faire?

L'ÉTRANGER.

Mais ce sera peut-être ceux qui remplissent pour nous certaines fonctions.

LE J. SOCRATE.

Quelles fonctions et quels hommes veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Ceux parmi lesquels se trouvent les hérauts, et ces hommes habiles dans la rédaction des actes, et qui nous prêtent si souvent leur ministère, et certains autres très exercés à remplir beaucoup d'autres fonctions relatives aux magistratures; que dirons-nous d'eux à leur tour?

LE J. SOCRATE.

Comme tu viens de le dire à l'instant, ce sont des serviteurs, mais non pas les chefs mêmes de l'État.

L'ÉTRANGER.

Cependant je ne rêvais pas, ce me semble, quand j'ai dit que c'était de quelque rang de cette classe que sortiraient ceux qui réclameraient le

plus haut une part dans la science politique. Et pourtant il peut paraître fort étrange de les chercher dans la condition des serviteurs.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Approchons donc encore davantage de ceux que nous n'avons pas encore examinés. Voici d'abord ceux qui, s'occupant de la divination, possèdent une partie de la science du serviteur; car on les regarde comme les interprètes des dieux auprès des hommes.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Il y a encore l'espèce des prêtres qui, selon l'opinion vulgaire, sait présenter aux dieux, dans les sacrifices, de la manière qui leur est agréable, les dons que nous offrons, et leur demander pour nous, dans leurs prières, la possession des biens. Or ce sont bien là deux fonctions qui appartiennent à la science du serviteur.

LE J. SOCRATE.

Cela me paraît évident.

L'ÉTRANGER.

Il me semble que nous avons enfin atteint une trace que nous pouvons poursuivre. Car l'ordre des prêtres et celui des devins ont une haute

idée d'eux-mêmes et sont en grande vénération, à cause de la nature auguste de leurs fonctions : à ce point que dans l'Égypte le trône ne peut être occupé par un roi étranger à l'ordre sacerdotal; et si par hasard c'est un homme originairement sorti d'une autre classe et qui ait été élevé par la violence, il faut qu'il finisse par se faire recevoir dans cet ordre. Parmi les Grecs eux-mêmes, on trouvera en plus d'un lieu que ce sont les magistrats les plus considérables qui sont chargés d'accomplir les plus importants de ces sacrifices. Et ce n'est pas chez vous qu'on trouve les exemples les moins remarquables de ce que j'avance. Car on dit que l'on remet ici à l'archonte, que le sort a désigné Roi, le soin d'offrir les plus solennels des sacrifices antiques, et surtout ceux que vos pères ont fondés.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Il nous faut donc considérer à la fois et ces rois désignés par le sort, et ces prêtres avec leurs serviteurs, et une autre foule très nombreuse qui apparaît au grand jour, maintenant que nous avons séparé tout ce qui précède.

LE J. SOCRATE.

Quels sont ceux dont tu parles?

L'ÉTRANGER.

Des êtres tout-à-fait étranges.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Un composé de mille espèces diverses, du moins à ce qui me semble au premier coup d'œil. Beaucoup ressemblent à des lions, à des centaures et autres animaux pareils, beaucoup d'autres à des satyres et à des animaux faibles et pleins de ruse; d'ailleurs ils changent promptement entre eux de formes et de qualités. En un mot, Socrate, je crois enfin avoir aperçu nos gens.

LE J. SOCRATE.

Parle; car il paraît que tu vois là quelque chose d'étrange.

L'ÉTRANGER.

Oui; car tout ce qu'on ignore est étrange, et c'est ce que j'ai éprouvé moi-même tout à l'heure. Je suis tout à coup resté incertain, en voyant le chœur qui traite des affaires publiques.

LE J. SOCRATE.

Quel chœur?

L'ÉTRANGER.

Le plus grand magicien de tous les sophistes, le plus habile dans cet art, et qu'il nous faut distinguer, quoique la chose soit fort difficile,

du vrai politique et du vrai roi, si nous voulons discerner nettement ce que nous cherchons.

LE J. SOCRATE.

Vraiment, il n'y faut pas renoncer.

L'ÉTRANGER.

Non, sans doute. Dis-moi donc?

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

La monarchie n'est-elle pas une des formes de gouvernement politique?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et après la monarchie, on peut nommer, je crois, la domination du petit nombre.

LE J. SOCRATE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

La troisième forme de gouvernement n'est-elle pas le commandement de la multitude, qui a reçu le nom de démocratie?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Ces trois formes n'en font-elles pas cinq, en quelque sorte, puisque deux d'entre elles se créent d'elles-mêmes d'autres noms?

LE J. SOCRATE.

Quels noms?

L'ÉTRANGER.

En considérant ces gouvernements sous le rapport de la violence ou du libre consentement, de la pauvreté ou de la richesse, des lois ou de la licence, on divise en deux chacune des deux divisions. D'abord en considérant la monarchie comme un genre composé de deux espèces, on l'appelle de deux noms différents, tyrannie et royauté.

LE J. SOCRATE.

Qui le niera?

L'ÉTRANGER.

De même, tout gouvernement où domine le petit nombre, s'appelle soit aristocratie soit oligarchie.

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Quant à la démocratie, que la domination de la multitude sur ceux qui possèdent soit forcée ou librement acceptée, et qu'elle observe ou non les lois exactement, on n'a jamais eu coutume de changer rien à ce nom.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais, dis-moi, nous semble-t-il que le vrai

gouvernement se trouve parmi ceux que nous venons de définir par ces caractères : un seul homme, un petit nombre, la multitude, la richesse ou la pauvreté, la force ou le libre consentement, l'usage de lois écrites ou l'absence de lois?

LE J. SOCRATE.

Qu'est-ce qui s'y oppose?

L'ÉTRANGER.

Suis-moi par ici pour y voir plus clair.

LE J. SOCRATE.

Par où?

L'ÉTRANGER.

Nous tiendrons-nous à ce que nous avons dit précédemment, ou nous en écarterons-nous?

LE J. SOCRATE.

De quoi parles-tu?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que le gouvernement royal est une science, je crois.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Non pas seulement une science en général; mais nous avons distingué entre toutes les autres une science du jugement et une science du commandement.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et dans la science du commandement deux sciences particulières, dont l'une s'exerce sur les choses inanimées, l'autre sur les animaux; et divisant sans cesse de cette manière, nous nous sommes avancés jusqu'ici, sans oublier notre science, mais aussi sans pouvoir encore définir nettement ce qu'elle est.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Ne remarquerons-nous pas que ce n'est plus ici dans le petit nombre ou le grand, dans le libre consentement ou la violence, dans la pauvreté ou la richesse, que nous devons chercher notre élément de définition, mais dans la présence d'une certaine science, si nous voulons procéder d'une manière conséquente à ce que nous avons établi dans le principe?

LE J. SOCRATE.

C'est ce qu'il nous est impossible de ne pas faire.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc de toute nécessité examiner maintenant dans lequel de ces gouvernements se rencontre la science de commander aux hommes,

la plus difficile, ou peu s'en faut, de toutes les sciences et la plus importante à acquérir. C'est sur cette science que doit porter toute notre attention, afin de voir quels hommes nous devons distinguer du roi sage parmi ceux qui prétendent être des politiques et qui le persuadent à beaucoup d'autres, sans que pourtant il en soit rien.

LE J. SOCRATE.

Oui, voilà ce qu'il nous faut faire, comme nous l'avons décidé d'abord.

L'ÉTRANGER.

Te semble-t-il que dans un État la multitude soit capable d'acquérir cette science?

LE J. SOCRATE.

Et comment le pourrait-elle ?

L'ÉTRANGER.

Mais, dans une ville de mille hommes, est-il possible que cent d'entre eux, ou même cinquante, l'acquièrent suffisamment?

LE J. SOCRATE.

Ce serait alors le plus facile de tous les arts. Nous savons que sur mille hommes il ne se trouverait jamais autant de joueurs d'échecs capables de se distinguer parmi ceux du reste de la Grèce; tant s'en faut qu'il se trouvât autant de rois. Car, comme il a été dit précédemment, il faut nommer Roi celui qui possède la science royale, qu'il règne d'ailleurs ou non.

L'ÉTRANGER.

Tu me le rappelles à propos. Je crois que la conséquence de ceci est que le gouvernement véritable, s'il en existe de tel, ne doit être cherché que dans une personne ou deux, ou quelques-unes tout au plus.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Soit qu'ils gouvernent par la volonté générale ou malgré elle, selon des lois écrites ou sans lois, qu'ils soient riches ou qu'ils soient pauvres, ces vrais politiques doivent être réputés, ainsi que nous en tombons d'accord, comme exerçant leur empire suivant un art. Il en est de même des médecins, qu'ils nous guérissent de notre consentement ou malgré nous, par le fer ou par le feu, ou en nous faisant souffrir toute autre espèce de douleur, qu'ils agissent ou non selon des règles écrites, qu'ils soient pauvres ou qu'ils soient riches, nous ne les en nommons pourtant pas moins médecins, tant qu'ordonnant au nom de l'art, purgeant leurs malades ou les amaigrissant de quelque autre manière, ou même augmentant leur embonpoint, pourvu que ce soit pour le bien du corps et pour le rendre meilleur de pire qu'il était, tant, dis-je, qu'ils guériront par leurs remèdes les maux

qu'ils ont entrepris de guérir. C'est ainsi, ce me semble, et seulement ainsi, que nous pouvons trouver la véritable définition de la médecine et en général de toute science de commandement.

LE J. SOCRATE.

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.

De même parmi les gouvernemens, le plus accompli et le seul véritable doit être celui où l'on trouvera les chefs instruits dans la science politique, réellement et non pas seulement en apparence, soit qu'ils règnent par des lois ou sans lois, avec ou malgré la volonté générale, et qu'ils soient riches ou pauvres : aucune de ces choses n'ajoute ni n'ôte rien à la perfection de la science.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Et soit qu'ils purgent l'État pour son bien, en mettant quelques hommes à mort ou en les bannissant, soit qu'ils l'amoindrissent en envoyant au dehors des colonies comme des essaims d'abeilles, ou qu'ils l'accroissent, au contraire, en appelant dans son sein des hommes du dehors, dont ils font des citoyens, pourvu qu'ils le conservent, à l'aide de leur science et de la jus-

tice, et qu'ils le rendent meilleur, autant qu'il est en eux, de pire qu'il était; c'est alors, c'est à ces traits seuls que nous devons reconnaître le gouvernement véritable. Quant à tout ce qu'on nomme du même nom, ce ne sont des gouvernements ni légitimement ni réellement, ce sont des imitations du gouvernement véritable; celles qui sont sagement réglées, l'imitent dans ce qu'il a de meilleur; et les autres, dans ce qu'il a de pire.

LE J. SOCRATE.

Ce que tu viens de dire, étranger, m'a paru plein de justesse en tout, hors un seul point: que l'on puisse gouverner sans lois, cela est dur à entendre.

L'ÉTRANGER.

Tu ne m'as prévenu que d'un instant en m'interrogeant, Socrate. Car j'allais te faire cette question même, si tu admets tout ce qui a été dit, ou si tu restes en peine sur quelque point. Maintenant il est évident que notre objet est de nous expliquer sur la légitimité d'un gouvernement sans lois.

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Il est clair que la législation appartient, jusqu'à un certain point, à la science royale. Toute-

fois le mieux serait que la force fût, non pas aux lois, mais à un sage et habile roi. Comment cela, le sais-tu ?

LE J. SOCRATE.

Et toi, comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER.

C'est que la loi ne pourra jamais embrasser à la fois complétement ce qu'il y a de mieux et de plus juste pour tous, et par conséquent ordonner ce qui est vraiment le meilleur. Car les dissemblances qui se trouvent entre les individus et entre les actions, et ce caractère des choses humaines qui fait qu'aucune d'elles ne reste pour ainsi dire un seul instant en repos, ne permettent pas à un art quelconque d'établir en rien une règle simple et unique pour tout le monde et pour tous les temps. Ne pouvons-nous pas accorder cela ?

LE J. SOCRATE.

Comment s'y refuser ?

L'ÉTRANGER.

Nous voyons pourtant que c'est à peu près là ce que la loi exige, comme un homme opiniâtre et sans lumières qui ne permet pas que personne agisse en rien contre sa décision, ou fasse aucune question, quand bien même il surviendrait à quelqu'un quelque idée nouvelle et préférable à ce que lui-même a établi.

LE J. SOCRATE.

Il est vrai, la loi agit réellement envers chacun de nous comme tu viens de le dire.

L'ÉTRANGER.

N'est-il donc pas impossible que ce qui est toujours un convienne à ce qui ne l'est jamais?

LE J. SOCRATE.

J'en ai peur.

L'ÉTRANGER.

Pourquoi donc est-il jamais nécessaire d'établir des lois, puisque la loi n'est pas ce qu'il y a de plus juste? Faut-il en chercher la raison?

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Eh bien donc, n'existe-t-il pas chez vous, ainsi que dans les autres villes, grand nombre de gens qui s'exercent ensemble soit à la course, soit à tout autre jeu pour en obtenir le prix?

LE J. SOCRATE.

Oui, nous avons beaucoup de ces exercices.

L'ÉTRANGER.

Voyons, repassons dans notre mémoire les commandemens de ceux qui, dans ces sortes de gouvernemens, dirigent les exercices suivant les règles de l'art.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Ils pensent qu'il n'est pas possible de s'occuper de chacun en particulier, et de prescrire à chaque individu ce qui lui convient, mais qu'il faut prendre les choses plus en masse, et commander le plus souvent au plus grand nombre à la fois ce qui est utile au corps.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

C'est pourquoi ils prescrivent à toute cette foule les mêmes travaux. Ils veulent qu'elle parte ensemble et qu'elle s'arrête ensemble à la course, à la lutte, et dans tous les autres exercices du corps.

LE J. SOCRATE.

Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Croyons donc que le législateur, à son tour, qui doit imposer aux troupeaux d'hommes ses décisions sur le juste et sur leurs rapports mutuels, ne sera jamais capable, en commandant à la foule entière, de prescrire à chacun en particulier, précisément ce qui lui convient.

LE J. SOCRATE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Mais ce qui convient au plus grand nombre,

et la plupart du temps, c'est là, ce me semble, ce qu'il imposera pour loi aux individus pris en masse, que ces lois soient écrites, ou qu'elles ne soient que des coutumes non écrites, venues des ancêtres.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Oui, bien, en vérité. Comment, en effet, un homme pourra-t-il jamais être capable de prescrire exactement à chaque individu ce qui lui convient, comme s'il était toute sa vie assis à ses côtés? Certes, si l'un de ceux qui ont reçu en partage la véritable science royale avait cette faculté, je ne crois pas qu'il fût jamais tenté de se mettre des entraves en portant ces lois écrites dont nous parlons.

LE J. SOCRATE.

C'est la conséquence, étranger, de ce que nous venons de dire.

L'ÉTRANGER.

Mais encore plus, ô le meilleur des hommes, de ce que nous allons dire.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Le voici. Ne serons-nous pas d'avis qu'un médecin ou un maître de gymnase sur le point de

voyager, et de s'éloigner de ceux à qui il donne ses soins, pour un temps assez long, à ce qu'il pense, se déterminera, s'il soupçonne que ses élèves ou ses malades ne se souviendront pas de ses prescriptions, à les leur laisser par écrit? Ou comment s'y prendra-t-il?

LE J. SOCRATE.

Comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? Si le médecin revient après avoir été moins long-temps absent qu'il n'avait prévu, ne se décidera-t-il pas, malgré les choses qu'il avait écrites, à en ordonner d'autres, s'il s'en présente qui soient meilleures pour le malade, par suite des vents ou de tout autre changement de température survenu, contre son attente, dans le cours ordinaire des saisons? Ou persistera-t-il à penser que personne ne doit s'écarter de ce qu'il avait prescrit d'abord, ni lui-même en ordonnant autre chose, ni le malade en agissant contre ce qui est écrit, comme si cela seul était sain et médical, et que tout autre régime fût nuisible et contraire à l'art? Si pareille chose arrivait dans une science ou dans un art véritable, l'effet de semblables ordonnances ne serait-il pas nécessairement de faire rire aux éclats?

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui a porté par écrit ses décisions sur le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, ou qui, sans les écrire, les a imposées aux troupeaux des hommes que leurs pasteurs gouvernent dans chaque État d'après les lois qui ont été tracées; si, dis-je, celui-là même qui les a rédigées avec art, ou quelque autre semblable à lui, se représente un jour, lui sera-t-il interdit d'en établir d'autres, contraires à celles-là? Ou bien une défense de cette espèce ne paraîtrait-elle pas aussi ridicule que celle dont nous venons de parler?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Sais-tu quel langage on tient le plus souvent à ce sujet?

LE J. SOCRATE.

Non; cela ne me vient pas à l'esprit en ce moment.

L'ÉTRANGER.

C'est un langage très spécieux. On dit que si quelqu'un sait des lois meilleures que celles des législateurs précédens, il doit les donner à sa patrie, pourvu qu'il persuade chaque citoyen, et à cette seule condition.

LE J. SOCRATE.

Quoi donc? Cela n'est-il pas bien pensé?

L'ÉTRANGER.

Peut-être. Mais si quelqu'un, sans agir par voie de persuasion, impose de force ce qui est mieux, comment se nommera une pareille violence? Pas encore, cependant; considérons d'abord ce dont nous parlions tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Que veux-tu dire?

L'ÉTRANGER.

Si un homme, possédant bien l'art de la médecine, au lieu de persuader le malade qui s'est remis entre ses mains, le contraint, enfant, homme ou femme, à quelque chose de préférable à l'ordonnance écrite, comment nommera-t-on une pareille violence? Ne sera-ce pas de tous les noms possibles plutôt que de celui d'atteinte à la santé, nom qu'on donne aux fautes en médecine? Et celui sur qui l'on aura exercé cette contrainte pourra-t-il rien dire de plus faux que de prétendre que le traitement des médecins, qui lui ont fait violence, a été nuisible à sa santé et contraire à l'art?

LE J. SOCRATE.

C'est la vérité même.

L'ÉTRANGER.

Mais qu'est-ce que nous appelons faute contre

l'art du Politique? N'est-ce pas ce qui est honteux, mauvais et injuste?

LE J. SOCRATE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Et quant à ceux que l'on contraint, malgré les lois écrites et les coutumes des ancêtres, à faire d'autres choses plus justes, meilleures et plus belles qu'auparavant; dis-moi, leurs plaintes au sujet de cette violence ne seraient-elles pas les plus ridicules du monde, puisqu'assurément ils ne sont pas fondés à prétendre avoir souffert de ceux qui leur ont fait violence, des choses honteuses, injustes et mauvaises?

LE J. SOCRATE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Et ces violences sont-elles justes si celui qui les a employées est riche, et injustes s'il est pauvre? Ou bien si un homme, qu'il ait agi ou non par la persuasion, contre les lois écrites ou en vertu des lois, qu'il soit riche ou qu'il soit pauvre, accomplit ce qui est utile, n'est-ce pas là qu'il faut reconnaître le trait distinctif de la bonne administration d'un État, celui auquel l'homme sage et vertueux conformera sa conduite envers ceux qu'il gouverne? Comme le pilote, toujours jaloux du bien de son vaisseau

et des passagers, conserve ses compagnons de voyage sains et saufs, sans instituer des lois écrites, mais en prenant son art pour règle; de même l'État se trouverait bien d'être entre les mains d'hommes qui sauraient gouverner de cette façon, et qui feraient prédominer sur les lois écrites la puissance de l'art. Enfin, il ne se rencontre aucune erreur dans rien de ce que font des chefs habiles, tant qu'ils observent la seule chose qui soit importante, savoir, de départir toujours avec intelligence ce qui est le plus juste aux membres de l'État, et tant qu'ils sont capables de les conserver et de les rendre meilleurs, autant que possible, de pires qu'ils étaient.

LE J. SOCRATE.

Il n'y a rien à répondre à ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER.

Et rien non plus à ceci.

LE J. SOCRATE.

A quoi?

L'ÉTRANGER.

Que jamais la multitude ni les premiers venus ne posséderont cet art, et ne deviendront capables de gouverner un État avec intelligence, mais que c'est dans le petit nombre, dans quelques hommes, dans un seul, qu'il faut chercher cette science unique du vrai gouvernement; et que

pour toutes les autres sciences il faut, comme nous le disions il y a quelques instants, les considérer comme des imitations qui la reproduisent, les unes mieux, les autres plus mal.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela? Car tout à l'heure aussi je n'ai rien compris à ce que tu disais de ces imitations.

L'ÉTRANGER.

Ce ne serait pas mal, après avoir remué une semblable question, que de la laisser là et de ne pas poursuivre, pour montrer l'erreur qui vient de se glisser ici.

LE J. SOCRATE.

Quelle erreur?

L'ÉTRANGER.

Ce que nous avons ici à chercher ne nous est pas tout-à-fait familier, ni facile à apercevoir. Cependant essayons de le saisir. Dis-moi donc: puisqu'il n'y a pour nous d'autre gouvernement parfait que celui que nous avons dit, ne vois-tu pas que, pour se conserver, les autres gouvernemens doivent se servir des lois de celui-là, en faisant ce que l'on approuve aujourd'hui, quoique ce ne soit pas ce qu'il y a de plus raisonnable?

LE J. SOCRATE.

Quoi donc?

L'ÉTRANGER.

Qu'aucun de ceux qui font partie de l'État ne se hasarde à rien faire contre les lois, et que quiconque l'oserait soit puni de mort et de tout châtiment extrême. C'est en effet un principe fort bon et fort beau en seconde ligne, si on laisse de côté le premier dont nous avons parlé. Poursuivons, et voyons comment s'établit ce principe que nous mettons au second rang; n'est-ce pas?

LE J. SOCRATE.

Oui, certes.

L'ÉTRANGER.

Revenons encore une fois à ces exemples, auxquels il nous faut toujours comparer le Politique qui gouverne en Roi.

LE J. SOCRATE.

Quels exemples?

L'ÉTRANGER.

Prenons l'habile pilote et l'habile médecin qui en vaut, à lui seul, beaucoup d'autres. Imaginons-les dans une certaine circonstance et considérons-la.

LE J. SOCRATE.

Quelle circonstance?

L'ÉTRANGER.

Supposons que nous croyons tous souffrir de leur part les traitemens les plus indignes;

par exemple, qu'ils conservent celui de nous qu'ils veulent sauver, et que celui à qui ils veulent nuire, ils lui nuisent par le feu et par le fer, et en lui prescrivant de leur payer, comme une sorte d'impôt, des sommes dont ils n'emploient pour le malade que peu de chose ou même rien, et qu'ils appliquent, eux et leurs serviteurs, à tout autre usage; ou, enfin, qu'ils reçoivent de l'argent des parents du malade ou de quelqu'un de ses ennemis pour le tuer. Supposons pareillement des pilotes qui fassent mille choses du même genre, laissant par un dessein perfide leurs passagers seuls à terre quand ils lèvent l'ancre, faisant des fautes pendant la traversée et à la moindre occasion, jetant à la mer leurs marchandises, et se portant envers eux à toutes sortes d'excès semblables. Supposons maintenant que l'esprit rempli de ces idées, nous arrêtons, après en avoir délibéré, qu'il ne sera permis ni à l'art du médecin ni à l'art du pilote de commander en maître absolu ni aux esclaves ni aux hommes libres; qu'il sera tenu une assemblée, soit de nous autres, soit du peuple tout entier, soit des riches seulement, où il sera loisible au premier venu qui ne connaît pas ces arts, et à tous les autres artisans, d'émettre leur avis sur la navigation et sur les maladies, sur la manière dont il faut user des médecines et des

instruments médicaux pour le bien des malades, des navires et des instruments de marine pour la navigation, sur ce qu'il faut faire dans les dangers de la traversée, soit que ces dangers viennent des vents et des flots ou de la rencontre des pirates, et s'il convient, dans une bataille navale, de combattre avec des vaisseaux longs contre des bâtimens semblables. Et ce qui aura paru bon à la multitude, soit que la proposition en vienne des médecins et des pilotes, ou de gens ignorants dans ces arts, inscrivons-le sur des tables triangulaires et des colonnes, ou consacrons-le comme des coutumes non écrites de nos ancêtres, et désormais que ce soit d'après toutes ces règles que l'on navigue et que l'on traite les malades.

LE J. SOCRATE.

Ce que tu proposes là est évidemment absurde.

L'ÉTRANGER.

Ensuite, que tous les ans on établisse des magistrats, soit d'entre les riches, soit d'entre le peuple entier, par la voie du sort, et que les chefs ainsi établis se conforment aux lois établies dans le commandement des navires et le traitement des maladies.

LE J. SOCRATE.

Voilà qui est encore pis.

L'ÉTRANGER.

Considère encore ce qui suit. Lorsque l'année sera accomplie pour chacun de ces magistrats, il faudra établir des tribunaux de juges, ou choisis exprès parmi les riches ou nommés par le sort d'entre tout le peuple, faire comparaître devant eux ceux qui ont été magistrats et leur demander compte; et que le premier qui le voudra puisse les accuser de n'avoir pas cette année dirigé les vaisseaux suivant les lois écrites ou les anciennes coutumes des ancêtres. De même aussi pour ceux qui traitent les malades. Et, en cas de condamnation, ce sera aux mêmes juges de décider quelle peine ou quelle amende devront subir les condamnés.

LE J. SOCRATE.

Et celui qui se serait arrogé de son propre gré une pareille magistrature, quelque peine et quelque amende qu'on lui inflige, on le fera en toute justice.

L'ÉTRANGER.

Il faudra de plus établir sur toutes ces matières une loi telle, que si l'on découvre quelqu'un qui s'occupe, sans se tenir aux règles écrites, de recherches sur la marine et l'art du pilote, ou sur le gouvernement de la santé et les vrais principes de la médecine, à l'égard de l'air, des vents, du froid ou du chaud, et qui prétende faire

l'habile, en quoi que ce soit, sur quelqu'un de ces points; on le déclare d'abord, non pas médecin ou pilote, mais sophiste rêveur et extravagant : ensuite il faudra que quiconque le voudra, parmi ceux qui en ont le droit, puisse l'accuser ou le citer devant un tribunal, comme corrompant les jeunes gens et leur conseillant de se livrer à l'art du pilote et du médecin, non pas conformément à la loi, mais en dirigeant d'après leur seule volonté les vaisseaux et les malades. Et s'il est avéré qu'il donne, soit aux jeunes gens, soit aux vieillards, des conseils contraires aux lois et aux règlemens écrits, on le punira des peines les plus graves; car il ne doit rien y avoir qui soit plus sage que les lois; et personne ne peut ignorer les lois sur la médecine et ce qui se rapporte à la santé, ou sur la marine et l'art du pilote, étant permis à qui le veut de s'instruire des lois écrites et des coutumes des ancêtres. Si donc, ô Socrate, il arrivait, pour ces sciences, ce que nous disons, et de même pour l'art militaire et pour l'art de la chasse en général, pour celui de la peinture, ou pour toutes les parties quelles qu'elles soient de l'art de l'imitation, pour l'art du charpentier et la fabrication d'ustensiles de toute espèce, pour l'agriculture et tous les arts qui s'occupent des productions de la terre; ou

bien encore, si nous voyions exercer d'après des règles écrites, l'art d'élever les chevaux ou celui d'élever les troupeaux en général, ou la divination et toutes les divisions que renferme l'art du serviteur, ou les échecs et l'arithmétique dans toutes ses parties, soit pure, soit appliquée aux surfaces planes ou au profond et au solide; en toutes ces matières ainsi traitées selon des règlemens écrits et non pas selon l'art, que verrions-nous arriver?

LE J. SOCRATE.

Il est évident que tous les arts périraient absolument parmi nous, et ne pourraient plus jamais renaître, à cause de cette loi qui défend toute recherche, de sorte que la vie, déjà assez pénible, telle qu'elle est aujourd'hui, deviendrait tout-à-fait insupportable.

L'ÉTRANGER.

Et quoi? Si nous décidons qu'il faut que toutes les choses que nous venons de dire se fassent selon des règlemens, et que nous préposions à leur exécution un homme désigné par les suffrages ou par le sort; et si cet homme, sans s'inquiéter des règlemens, soit pour quelque bénéfice, soit par quelque complaisance particulière, entreprenait d'agir à l'encontre, sans y rien connaître, n'en résulterait-il pas encore un mal plus grave que dans le premier cas?

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

En effet, lorsqu'il y a des lois instituées d'après une longue expérience, et que le peuple n'a établies qu'à la persuasion de conseillers habiles et bien informés, quiconque oserait agir contre de telles lois, commettrait, ce me semble, mille fautes au lieu d'une, et anéantirait toute pratique des arts bien plus sûrement encore que n'auraient pu faire les règlemens.

LE J. SOCRATE.

Comment en serait-il autrement?

L'ÉTRANGER.

Voilà pourquoi il ne reste à ceux qui établissent des lois et des règlemens sur quoi que ce soit, qu'un second parti à prendre; c'est de ne permettre ni à un seul homme ni à la multitude d'entreprendre rien qui y soit contraire.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais ne seraient-elles pas des imitations de la vraie nature de chaque chose, les lois que les hommes instruits auraient rédigées de leur mieux?

LE J. SOCRATE.

Apparemment.

L'ÉTRANGER.

Et d'un autre côté nous avons dit, si nous nous en souvenons bien, que le politique instruit, le véritable politique, agirait souvent, pour remplir ses fonctions, d'après son art seul, sans s'inquiéter des règlemens, quand il croirait quelque chose meilleure que ce qu'il avait précédemment établi et adressé à des hommes qui sont loin de lui.

LE J. SOCRATE.

Oui, nous l'avons dit.

L'ÉTRANGER.

Mais un homme seul, quel qu'il soit, ou tout un peuple qui, se trouvant avoir des lois établies, entreprendrait de faire contre ces lois telle ou telle chose qu'il leur croirait préférable, n'agiraient-ils pas, autant qu'il leur serait possible, comme ce vrai politique?

LE J. SOCRATE.

Assurément.

L'ÉTRANGER.

Si ce sont des ignorants qui agissent ainsi, ils tenteront sans doute d'imiter la vérité, mais ils y réussiront fort mal; si ce sont des hommes habiles, alors ce n'est plus une imitation, c'est la vérité elle-même.

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Mais nous sommes tombés d'accord, que jamais une multitude n'est capable de posséder un art quel qu'il soit.

LE J. SOCRATE.

Oui, nous en sommes convenus.

L'ÉTRANGER.

Si donc il existe une science royale, la foule des riches, ni le peuple tout entier, ne pourront jamais atteindre à cette science de la politique.

LE J. SOCRATE.

Jamais.

L'ÉTRANGER.

Il faut donc, à ce qu'il semble, que de pareils gouvernements, s'ils veulent imiter avec succès, autant qu'il est en eux, le gouvernement parfait, qui est celui d'un seul, gouvernant d'après les principes de l'art, se gardent bien, une fois qu'il y a des lois établies, de jamais rien faire contre ce qui est écrit et contre les coutumes des ancêtres.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Quand ce sont les riches qui gouvernent, d'après ce modèle, nous nommons aristocratie un pareil gouvernement; et lorsqu'ils ne s'inquiè-

tent pas des lois, nous disons que c'est une oligarchie.

LE J. SOCRATE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Et cependant quand c'est un seul qui commande suivant des lois, en imitant le savant politique, nous l'appelons Roi, sans distinguer par des noms différens celui qui règne par la science, et celui qui se règle par l'opinion consignée dans des lois.

LE J. SOCRATE.

Oui, c'est bien ce que nous faisons.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, si celui qui gouverne seul a véritablement la science, il n'en sera pas moins appelé de ce même nom de Roi, et non pas d'aucun autre. D'où il résulte que les cinq noms des gouvernemens dont il a été question, ne seront plus qu'un seul.

LE J. SOCRATE.

Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? Si le monarque n'agit ni suivant les lois ni suivant les coutumes, mais que, comme celui qui gouverne par la science, il se donne l'air de préférer toujours le meilleur parti, sans avoir égard aux règlemens, et que l'igno-

rance et la passion président à cette imitation, ne faut-il pas nommer cet homme un tyran ?

LE J. SOCRATE.

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc, disons-nous, le tyran, le roi, l'oligarchie, l'aristocratie et la démocratie; les hommes, en effet, répugnent à cette monarchie d'un seul; ils désespèrent de rencontrer jamais personne qui soit digne d'un tel empire, qui veuille et qui puisse à la fois gouverner avec science et vertu, et dispenser également à tous ce qui est juste et ce qui est bien; ils croient plutôt qu'il leur fera du mal, qu'il les tuera ou maltraitera tous ceux de nous qu'il lui plaira. Car s'il se trouvait un personnage tel que nous disons, on serait heureux de vivre sous la seule forme de gouvernement que la raison avoue, parfaitement administrée.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Mais dans l'ordre présent des choses, puisqu'on ne voit pas naître dans les États, ainsi que dans les essaims d'abeilles, de roi tel que nous venons de le dépeindre, qui dès l'abord se distingue entre tous par les qualités du corps et de l'esprit, il ne reste, ce semble, qu'à se réunir pour instituer des

lois, en suivant les traces du vrai gouvernement.

LE J. SOCRATE.

Il n'y a pas d'autre parti à prendre.

L'ÉTRANGER.

Pouvons-nous donc nous étonner, Socrate, combien de maux arrivent et combien arriveront encore dans de pareils gouvernements, fondés sur ce principe, qu'en toute chose on suivra la loi écrite ou la coutume et non pas la science, quand il est évident qu'en toute autre affaire ce principe serait une cause de ruine? Ou ne devons-nous pas plutôt admirer combien un État est une chose solide de sa nature? Car il y a un temps infini que les États souffrent de pareils maux, et pourtant il en est quelques-uns qui demeurent stables et qui ne sont pas renversés. Il en est aussi beaucoup qui, comme des barques submergées, périssent ou ont péri ou périront par la faute de leurs conducteurs et de leurs pilotes, lesquels n'ont en partage sur les choses les plus grandes que la plus grande ignorance, et sans savoir absolument rien en politique, s'imaginent que de toutes les sciences c'est celle qu'ils possèdent le mieux.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

Mais parmi ces gouvernemens que la raison

désavoue et sous lesquels il est difficile de vivre, quel est celui où la vie est le moins pénible, et quel est le plus pesant? Faut-il nous occuper de cette question, quoiqu'elle soit étrangère au sujet que nous nous sommes proposé tout à l'heure? Cependant c'est là peut-être au fond que tendait tout notre discours.

LE J. SOCRATE.

Il faut s'en occuper; pourquoi pas?

L'ÉTRANGER.

Reconnais donc que parmi les trois espèces de gouvernement, c'est le même qui est à la fois le plus rude et le plus commode.

LE J. SOCRATE.

Que dis-tu?

L'ÉTRANGER.

Rien autre chose, sinon que le gouvernement monarchique, celui du petit nombre et celui de la multitude, sont les trois dont il a été question entre nous au commencement du présent discours.

LE J. SOCRATE.

En effet.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, divisons-les chacun en deux, et faisons-en six, en plaçant à part, comme le septième, le gouvernement conforme à la raison.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Nous avons dit que de la monarchie naissent la royauté et la tyrannie, du gouvernement du petit nombre l'aristocratie avec son nom d'heureux augure, et l'oligarchie : quant à celui de la multitude, nous ne l'avons nommé que d'un seul nom, démocratie; mais maintenant il faut aussi le partager en deux.

LE J. SOCRATE.

Comment donc? Et quelle division adopter?

L'ÉTRANGER.

La même absolument que pour les autres, lors même que nous n'aurions pas ici deux noms pour l'exprimer. Car, dans ce gouvernement, aussi bien que dans les autres, il y a une différence entre gouverner selon les lois et gouverner contrairement aux lois.

LE J. SOCRATE.

Certainement.

L'ÉTRANGER.

Quand nous étions à la recherche du gouvernement parfait, cette division était inutile, comme nous l'avons montré précédemment. Mais maintenant que nous l'avons reconnu, et que nous avons établi la nécessité des autres gouvernemens, nous divisons chacun de ces

gouvernemens en deux espèces, selon le respect ou le mépris des lois.

LE J. SOCRATE.

C'est ce qu'il semble, d'après cette explication.

L'ÉTRANGER.

Or la monarchie, enchaînée dans de sages règlemens, que nous nommons lois, est le meilleur de ces six gouvernemens; mais, sans lois, elle en est le plus pesant et le plus difficile à supporter.

LE J. SOCRATE.

Il y a grande apparence.

L'ÉTRANGER.

Quant au gouvernement du petit nombre, de même que peu est un milieu entre un seul et beaucoup, regardons aussi ce gouvernement comme un milieu entre les deux autres. Pour celui de la multitude, n'y voyons rien que de faible en toute façon, d'incapable d'un grand bien et d'un grand mal, comparativement aux autres, parce que l'autorité y est éparpillée entre mille mains. Aussi quand les autres gouvernemens sont soumis aux lois, il en est le pire, et il en est le meilleur, quand ils les violent. S'ils sont tous sans frein, mieux vaut vivre dans une démocratie; mais s'ils sont bien ordonnés, ce n'est pas dans celui-là qu'il vaut le mieux vivre, mais dans le premier que

nous avons nommé, en exceptant toujours le septième : car il faut le distinguer entre tous les autres, comme un dieu entre les mortels.

LE J. SOCRATE.

Les choses semblent être en effet et se passer de la sorte, et il faut faire comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.

Ne faut-il pas aussi écarter ceux qui prennent part à tous ces gouvernemens, à l'exception de celui qui se fonde sur la science, comme n'étant pas de vrais politiques, mais des factieux, préposés aux plus vains des simulacres et comme n'étant pas autre chose eux-mêmes, comme les plus grands des imitateurs et des magiciens, enfin, comme les plus grands sophistes parmi les sophistes.

LE J. SOCRATE.

J'ai bien peur que ce nom ne s'adresse justement à ceux qu'on appelle des politiques.

L'ÉTRANGER.

A la bonne heure. Ceci est vraiment pour nous, ainsi que nous l'avons dit, une sorte de pièce de théâtre, où paraissent une troupe de centaures et de satyres, qu'il fallait écarter de la science politique; et maintenant voilà la séparation faite à grand'peine.

LE J. SOCRATE.

A ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER.

Mais il reste une autre classe plus embarrassante encore que celle-là, parce qu'elle a une plus étroite parenté avec l'espèce des rois, et qu'elle est plus difficile à distinguer. Et sur cela, il me semble que nous nous trouvons dans la même situation que ceux qui épurent l'or.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Ces ouvriers commencent aussi par séparer la terre, les pierres, et beaucoup d'autres choses du même genre : mais il reste mêlé à l'or ce qui a avec lui de l'affinité, des métaux précieux, que le feu seul peut en séparer, le cuivre, l'argent, et quelquefois même l'acier, qui, séparés, non sans peine, par l'affinage et l'action du feu, nous laissent voir l'or pur seul et réduit à lui-même.

LE J. SOCRATE.

Oui, c'est ainsi, dit-on, que la chose se passe.

L'ÉTRANGER.

De même aussi dans le cas présent, il me semble que nous avons séparé de la science politique ce qui est tout-à-fait autre qu'elle, ce qui lui est étranger et sans aucun lien d'amitié avec elle; mais qu'il reste encore d'autres élémens

précieux et à peu près de la même nature. De ce nombre sont évidemment la science militaire, la jurisprudence, et cet art de la parole qui participe de la puissance royale, et l'aide à diriger les affaires dans les États en persuadant la justice. C'est quand on aura fait cette séparation, de façon ou d'autre, qu'on fera paraître aisément à nu et réduit à lui-même celui que nous poursuivons.

LE J. SOCRATE.

Il est évident qu'il faut chercher quelque moyen d'y parvenir.

L'ÉTRANGER.

Et en le cherchant nous le découvrirons. C'est par la musique qu'il faut essayer de le faire connaître. Dis-moi donc?

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Il y a un apprentissage de la musique, et en général de tous les arts qui tiennent à l'adresse des mains?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais, dis-moi encore: est-ce aussi une science celle qui nous enseigne si nous devons apprendre ou non quelqu'un de ces arts, et une science qui ait du rapport à ces arts, ou bien que dirons-nous?

LE J. SOCRATE.

Nous dirons que c'est une science et une science qui a du rapport à ces arts.

L'ÉTRANGER.

Et n'accorderons-nous pas aussi qu'elle en diffère?

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et que déciderons-nous? qu'aucun de ces arts ne doit commander à aucun autre, ou que les premiers doivent commander à ce dernier, ou que celui-ci doit veiller et régner sur tous les autres ensemble?

LE J. SOCRATE.

Oui, celui-ci sur tous les autres, lui qui enseigne s'il faut les apprendre ou non.

L'ÉTRANGER.

Tu prétends que c'est celui-là qui doit commander aux arts qui enseignent et qui instruisent?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et celui qui décide s'il faut ou non persuader, doit-il commander à l'art qui sait persuader?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Soit. A quel art maintenant attribuerons-nous la puissance de persuader la foule et la multitude par de vaines paroles et non par des raisons solides?

LE J. SOCRATE.

A la rhétorique, évidemment.

L'ÉTRANGER.

Mais décider si c'est la persuasion ou la force qu'il faut employer dans telle ou telle occasion, ou s'il faut s'abstenir tout-à-fait, à quelle science l'attribuerons-nous?

LE J. SOCRATE.

A celle qui commande à l'art de persuader et de parler.

L'ÉTRANGER.

Mais elle ne saurait être autre, ce me semble, que la science même du politique.

LE J. SOCRATE.

Cela est très juste.

L'ÉTRANGER.

Et ainsi se trouve promptement séparée la rhétorique de la politique, comme étant d'une espèce différente, mais au service de celle-ci.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Et de cette autre puissance que faut-il en penser?

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

Celle qui montre comment il faut faire la guerre, toutes les fois que nous nous décidons à la faire. Dirons-nous que l'art est ici pour quelque chose, ou qu'il n'y entre pour rien?

LE J. SOCRATE.

Et comment s'imaginer qu'il n'y entre pour rien, quand c'est là tout le métier du général et toute la pratique de la guerre?

L'ÉTRANGER.

Et l'art qui sait discerner s'il faut faire la guerre ou conclure une alliance, croirons-nous que c'en est encore un autre, ou que c'est le même?

LE J. SOCRATE.

D'après ce qui précède, il est nécessaire de dire que c'en est un autre.

L'ÉTRANGER.

N'affirmerons-nous pas en outre qu'il lui est supérieur, si nous admettons encore ici ce que nous avons dit précédemment?

LE J. SOCRATE.

Nous l'affirmerons.

L'ÉTRANGER.

Mais qui mettrons-nous au-dessus d'un art aussi important, aussi grand que l'art militaire

tout entier, si ce n'est la véritable science royale?

LE J. SOCRATE.

Elle seule.

L'ÉTRANGER.

Ainsi, nous ne dirons pas que la science du général est la même que celle du politique, puisqu'elle est à son service.

LE J. SOCRATE.

Il n'y a pas d'apparence.

L'ÉTRANGER.

Continuons maintenant, et considérons la puissance des magistrats qui rendent la justice.

LE J. SOCRATE.

Très volontiers.

L'ÉTRANGER.

Que peuvent-ils autre chose, que de prendre toutes les lois qui ont été établies par le roi législateur sur les transactions des hommes entre eux, et de juger, en considérant ce qui a été institué juste ou injuste, et en faisant consister toute leur vertu dans la ferme résolution de prononcer sur les prétentions des parties, suivant les prescriptions du législateur, sans se laisser vaincre ni par présens, ni par crainte, ni par pitié, ni par aucun sentiment de haine ou de bienveillance?

LE J. SOCRATE.

Oui, l'office du magistrat n'est à peu près que ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc trouvé que la puissance judiciaire n'est pas la royauté elle-même, mais la gardienne des lois et le ministre de la royauté.

LE J. SOCRATE.

A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.

Ce qu'il nous faut remarquer, à la vue de tous ces arts que nous venons de nommer, c'est que pas un ne nous est apparu comme étant la science politique. La véritable science royale, en effet, ne doit pas agir elle-même, mais commander aux sciences qui peuvent agir; elle juge des occasions favorables ou défavorables pour commencer et mettre à exécution dans l'État les entreprises importantes, et c'est aux autres sciences à exécuter ses ordres.

LE J. SOCRATE.

Bien.

L'ÉTRANGER.

Ainsi les sciences que nous avons passées tout à l'heure en revue, ne se commandent ni les unes aux autres, ni à elles-mêmes; chacune d'elles est tout entière à une fonction qui lui est propre et dont elle tire son nom.

LE J. SOCRATE.

Elles en ont bien l'air.

L'ÉTRANGER.

Mais pour la science qui commande à toutes ces sciences, qui veille aux lois et à tous les intérêts de l'État, et unit habilement toutes choses comme en un tissu, ne serait-il pas juste de l'embrasser, dans toute son étendue, sous un seul et même nom, celui de science politique?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

Et ne voudrions-nous pas aussi l'expliquer par l'exemple de l'art du tisserand, maintenant que toutes les espèces de sciences qu'on peut trouver dans l'État, se sont aussi montrées à nous?

LE J. SOCRATE.

A merveille.

L'ÉTRANGER.

Nous avons donc, ce me semble, à dire ce que c'est que le tissage royal, comment il s'exerce et quel tissu il donne.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Certes, c'est une chose fort difficile que nous sommes obligés d'exposer.

LE J. SOCRATE.

Il faut le faire néanmoins.

L'ÉTRANGER.

En effet, qu'une partie de la vertu diffère en quelque manière d'une partie de la vertu, c'est là une idée contre laquelle les esprits qui se plaisent à disputer, s'élèveront volontiers, en y opposant l'opinion de la multitude.

LE J. SOCRATE.

Je n'ai pas compris.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, d'une autre façon : je pense que tu regardes la force comme une partie de la vertu?

LE J. SOCRATE.

Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Et la tempérance, comme différente, il est vrai, de la force, mais néanmoins comme formant également une partie de la vertu.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, il faut se résoudre à avancer sur ces deux parties une assertion tout-à-fait étrange.

LE J. SOCRATE.

Laquelle?

L'ÉTRANGER.

C'est qu'en beaucoup de choses il se trouve

entre elles, pour ainsi dire, beaucoup d'inimitié et de discorde.

LE J. SOCRATE.

Que dis-tu ?

L'ÉTRANGER.

Une chose qui n'est nullement ordinaire : en effet, on dit que toutes les parties de la vertu sont unies entre elles.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Examinons donc avec attention si cela est vrai sans exception, ou si décidément il y a quelqu'une des parties de la vertu qui soit en désaccord avec ses sœurs.

LE J. SOCRATE.

Soit : comment faut-il s'y prendre ?

L'ÉTRANGER.

Il faut rechercher en toute chose ce que nous appelons beau, et que nous divisons pourtant en deux espèces contraires l'une à l'autre.

LE J. SOCRATE.

Parle encore plus clairement.

L'ÉTRANGER.

La vivacité et la promptitude dans le corps, dans l'esprit, dans la voix, soit qu'on les considère en elles-mêmes ou dans les images qu'en produisent, par l'imitation, la musique

et la peinture; sont-ce là des qualités dont tu te sois jamais fait le panégyriste, ou que tu aies entendu louer par un autre en ta présence?

LE J. SOCRATE.

Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.

Et te souviens-tu aussi comment on s'y prend pour louer chacune de ces qualités?

LE J. SOCRATE.

Pas du tout.

L'ÉTRANGER.

Serais-je capable de te l'expliquer par mes paroles comme je l'entends?

LE J. SOCRATE.

Pourquoi non?

L'ÉTRANGER.

Tu t'imagines, à ce que je vois, que c'est là une chose bien facile. Considérons-la donc dans des genres presque contraires. Souvent et dans un grand nombre d'occasions, quand nous admirons la rapidité, la véhémence et la vivacité de l'esprit, du corps, ou bien encore de la voix, nous nous servons, pour louer ces qualités, d'un seul terme, celui de force.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Nous disons vif et fort, rapide et fort, véhément et fort; et c'est en donnant à ces différentes qualités le nom commun dont je parle, que nous en faisons l'éloge.

LE J. SOCRATE.

Oui.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? N'avons-nous pas aussi loué souvent, et dans mainte occasion, les autres qualités qui tiennent à une nature paisible?

LE J. SOCRATE.

Oui; sans doute, très souvent.

L'ÉTRANGER.

Et n'en disons-nous pas le contraire de ce que nous disons des premières?

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Tout ce que nous admirons de calme et de mesuré dans les actes de l'esprit, de doux et de lent dans ceux du corps, ou bien encore de coulant et de grave dans la voix; et les mouvemens rhythmiques, et tous les arts en général quiusent à propos d'une heureuse lenteur, tout cela, nous le nommons, non pas fort, mais tempéré.

LE J. SOCRATE.

C'est la vérité.

L'ÉTRANGER.

Mais aussi quand ces deux manières d'être s'offrent à nous hors de propos, alors, au contraire, nous trouvons à redire à l'une et à l'autre, et nous leur donnons des noms tout opposés.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

En nommant violent et insensé ce qui est trop vif pour la circonstance, trop rapide ou trop rude; en appelant lâche et engourdi ce qui est trop mou et trop lent; et, la plupart du temps, ces mêmes défauts, ainsi que les qualités également contraires entre elles, de la force et de la modération, se montrent à nous dans les actes où elles se trouvent, comme des idées ennemies, nées pour se combattre, et qui ne peuvent pas s'associer. Enfin, ceux même qui possèdent ces qualités dans leur âme, nous les verrons divisés entre eux, si nous voulons les suivre.

LE J. SOCRATE.

Où les suivre?

L'ÉTRANGER.

Dans tout ce que nous venons de dire, et dans beaucoup d'autres cas. Car il me semble que suivant leurs sympathies naturelles ils louent

certaines choses, parce qu'elles leur sont propres et personnelles, ils en blâment d'autres, parce qu'elles leur sont étrangères; et de là naissent entre les hommes, en beaucoup de circonstances, beaucoup d'inimitiés.

LE J. SOCRATE.

J'en ai peur.

L'ÉTRANGER.

C'est une sorte de jeu que l'opposition de ces idées; mais dans les choses de haute importance, c'est le mal le plus funeste qui puisse arriver à un État.

LE J. SOCRATE.

De quelles choses veux-tu parler?

L'ÉTRANGER.

Mais, ce me semble, de toute la conduite de la vie. Ceux qui sont d'un naturel très modéré, toujours enclins à vivre tranquillement, faisant leurs affaires tout seuls et par eux-mêmes, également pacifiques chez eux et désirant l'être envers les États étrangers, portent ces dispositions dans des circonstances auxquelles elles ne conviennent pas, et parce que leurs goûts sont satisfaits, ils ne s'aperçoivent qu'ils deviennent incapables de combattre, qu'ils élèvent la jeunesse de la même manière, et sont à la merci de quiconque les attaque : ainsi, dans l'espace de peu d'années, eux, leurs enfants, et l'État tout

entier, ils se trouvent insensiblement devenus esclaves, de libres qu'ils étaient.

LE J. SOCRATE.

Tu parles là d'une disposition fâcheuse et effrayante.

L'ÉTRANGER.

Mais que dirons-nous de ceux qui inclinent davantage vers la force? Ne les a-t-on pas vus poussant sans cesse l'État vers quelque guerre, à cause de leur passion excessive pour ce genre de vie, et lui suscitant des ennemis nombreux et puissans, ruiner entièrement leur patrie, ou la rendre esclave et sujette de ses ennemis?

LE J. SOCRATE.

Cela se voit aussi.

L'ÉTRANGER.

Comment donc ne pas dire après cela que ces deux espèces contraires ont sans cesse entre elles des inimitiés et des querelles très graves?

LE J. SOCRATE.

Il n'y a pas moyen de ne pas l'avouer.

L'ÉTRANGER.

N'avons-nous donc pas trouvé ce que nous cherchions au commencement, qu'il y a dans la vertu des parties importantes qui sont naturellement opposées entre elles, et qui produisent la même opposition dans ceux chez qui elles se rencontrent?

LE J. SOCRATE.

Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.

Eh bien, voyons ceci maintenant.

LE J. SOCRATE.

Quoi?

L'ÉTRANGER.

Voyons si parmi les arts qui assemblent, il en est quelqu'un qui, dans son travail, si vulgaire qu'il soit, unisse exprès le mauvais et le bon, ou si tout art, au contraire, rejette, autant que possible, ce qui est mauvais pour choisir ce qui est bon et convenable, et réunissant en un tout ces élémens divers, semblables et dissemblables, produit une seule et même chose, une seule et même idée.

LE J. SOCRATE.

En peut-il être autrement?

L'ÉTRANGER.

La politique aussi, celle du moins qui nous a paru la vraie et selon la nature, ne composera jamais de son plein gré un État d'hommes vertueux et de méchans. Mais évidemment elle les éprouvera d'abord par l'éducation, et, après cette épreuve, elle les remettra à des hommes capables de les instruire et de remplir ses intentions, donnant elle-même ses ordres et présidant à tout, comme l'art du tisserand qui se

tient toujours auprès de ceux qui cardent ou qui font tous les autres apprêts pour ses tissus, leur donne ses ordres et les dirige, distribuant à chacun les divers travaux qu'il croit nécessaires à l'ouvrage entier.

LE J. SOCRATE.

Oui, sans doute.

L'ÉTRANGER.

De même aussi, ce me semble, la science royale revêtue de la puissance du commandement, ne permettra à aucun de ceux qui sont chargés par la loi de l'instruction et de l'éducation, d'instituer aucun exercice qui ne fasse contracter des habitudes favorables au mélange qu'elle veut faire; elle donnera à toutes les leçons ce but unique. Et ceux qui ne peuvent se former comme les autres à des mœurs fortes et sages et à tout ce qui conduit à la vertu, mais qui, par la puissance d'une mauvaise nature, se jettent dans l'impiété, le désordre et l'injustice, elle s'en délivre en les punissant par la mort, l'exil et les peines les plus infamantes.

LE J. SOCRATE.

C'est ce qu'on s'accorde à dire.

L'ÉTRANGER.

Ceux qui se traînent dans l'extrême ignorance et dans l'abjection, elle les attache à la condition d'esclaves.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Maintenant, parmi les autres dont les natures sont capables d'être tournées vers le bien, à l'aide de l'éducation, et de se prêter, entre les mains de l'art, à un heureux mélange, elle prend le caractère ferme et solide de ceux qui aiment la force, comme formant une sorte de chaîne; et pour ceux qui inclinent vers la modération, et qui offrent quelque chose de doux et de liant, semblable au fil de la trame, mais qui se trouvent en opposition dans leur tendance avec les premiers, voici la manière dont elle tâche de les lier et de les entrelacer avec eux.

LE J. SOCRATE.

Comment donc?

L'ÉTRANGER.

En unissant d'abord, par un lien divin, la partie immortelle de leurs âmes, et ensuite la partie animale par des liens humains.

LE J. SOCRATE.

Comment dis-tu cela encore?

L'ÉTRANGER.

L'opinion vraie et fondée en raison sur le beau, le juste, le bien et leurs contraires, lorsqu'elle se rencontre en une âme, c'est ce que j'appelle divin dans une espèce de la nature des démons.

LE J. SOCRATE.

Et cela est juste.

L'ÉTRANGER.

Or, nous le savons, c'est ce qu'il appartient au politique seul et au bon législateur de faire naître, par les inspirations de la Muse de l'art royal, dans ceux qui ont reçu une bonne éducation, comme nous le disions tout à l'heure.

LE J. SOCRATE.

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.

Mais pour celui qui est incapable de produire ce résultat, gardons-nous bien, Socrate, de le nommer jamais des noms sur lesquels porte notre présente recherche.

LE J. SOCRATE.

Très bien.

L'ÉTRANGER.

Mais quoi? L'âme forte qui sera saisie de ces vérités ne viendra-t-elle pas à s'adoucir, et partant à vouloir par-dessus tout s'allier à la justice: privée de ces vérités, au contraire, ne penchera-t-elle pas davantage vers un naturel sauvage?

LE J. SOCRATE.

Nécessairement.

L'ÉTRANGER.

Et le caractère modéré, à son tour, ne devient-il pas, en entrant en possession de ces vérités, réellement sage et prudent, comme il sied au citoyen d'un État; mais s'il y reste étranger, n'acquiert-il pas, à bien juste titre, une honteuse réputation de sotte simplicité?

LE J. SOCRATE.

Tout-à-fait.

L'ÉTRANGER.

N'ajouterons-nous pas que les liens qui unissent les méchans entre eux et les bons avec les méchans, ne seront jamais fermes, ce qu'il n'est au pouvoir d'aucune science de former jamais, entre de pareils hommes, un tissu solide.

LE J. SOCRATE.

Comment le pourrait-elle?

L'ÉTRANGER.

Et que c'est seulement chez les hommes heureusement nés et qui ont reçu une éducation digne de leur nature, que les lois peuvent produire ces idées; idées qui sont justement le remède dont l'art fait usage, le lien divin par lequel il réunit, comme nous venons de le dire, des parties de la vertu dissemblables entre elles et dirigées en sens contraires.

LE J. SOCRATE.

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.

Quant aux autres liens purement humains, une fois ce lien divin établi, il n'y a presque plus de difficulté ni à comprendre quels ils sont, ni à les former, quand on l'a compris.

LE J. SOCRATE.

Comment? De quels liens veux-tu parler?

L'ÉTRANGER.

J'entends ceux qui résultent de l'union des sexes et de la communauté des enfans, et particulièrement des établissemens et des mariages. Car, sous ce rapport, le plus grand nombre n'est pas uni d'une manière favorable pour la génération des enfans.

LE J. SOCRATE.

Comment donc?

L'ÉTRANGER.

Ceux qui, en pareille affaire, cherchent l'argent et le pouvoir, méritent-ils même qu'on prenne la peine de les blâmer sérieusement?

LE J. SOCRATE.

En aucune façon.

L'ÉTRANGER.

Il vaut mieux parler de ceux qui portent leur attention sur les caractères, et voir s'ils ne font rien à contre-sens.

LE J. SOCRATE.

Cela vaut mieux en effet.

L'ÉTRANGER.

Or, ils ne se conduisent pas d'après un bon calcul, lorsque dans l'intérêt de leur commodité immédiate, ils embrassent ce qui leur est semblable et laissent là ce qui est différent d'eux, faisant une trop grande part aux embarras qu'ils pourraient rencontrer.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

Oui, les hommes d'un tempérament doux recherchent dans les autres leur propre caractère, et autant qu'il est possible ils épousent des femmes douces; et les filles qu'ils en ont eux-mêmes ils les donnent à des hommes doux. Les hommes d'une nature forte et énergique en font de même : ils recherchent une nature semblable à la leur, tandis qu'il faudrait que ces deux espèces d'hommes fissent tout le contraire.

LE J. SOCRATE.

Comment? Et pourquoi donc?

L'ÉTRANGER.

Parce que telle est la nature du tempérament fort, quand il se reproduit durant plusieurs générations sans s'allier au tempérament doux, que si dans le commencement il est brillant de vigueur, à la fin il déborde en emportemens furieux.

LE J. SOCRATE.

Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.

Et, d'un autre côté, l'âme trop pleine de réserve, qui ne s'allie pas avec la mâle audace, et qui se transmet ainsi pendant plusieurs générations, devient par trop faible, et finit par s'affaisser complétement.

LE J. SOCRATE.

Il y a encore bien de la vraisemblance à cela.

L'ÉTRANGER.

Voilà les liens que je disais n'être pas difficiles à former, s'il arrive une fois que ces deux natures aient une même opinion sur le beau et sur le bien. Car c'est là l'unique office du royal tisserand, de ne jamais laisser les mœurs douces faire divorce avec les mœurs fortes, mais en les unissant par la communauté des sentiments, des récompenses, des peines, des opinions et par des gages d'union échangés entre eux, d'en composer, comme nous le disons, un tissu à la fois moelleux et solide, et de leur confier toujours en commun les pouvoirs dans l'État.

LE J. SOCRATE.

Comment?

L'ÉTRANGER.

En choisissant là où l'on a besoin d'un seul chef, un homme qui réunisse ces deux carac-

tères, et en les mêlant ensemble là où il faut plusieurs chefs. En effet, les chefs chez lesquels domine la modération, sont extrêmement prudens, justes, conservateurs; mais ils manquent d'énergie et de la décision nécessaire à l'action.

LE J. SOCRATE.

Cela paraît aussi très vrai.

L'ÉTRANGER.

Le caractère fort est inférieur, du côté de la justice et de la prudence; mais pour ce qui est de l'action, il l'emporte de beaucoup. Il n'est pas possible que tout aille bien dans une cité pour l'État et pour chaque citoyen, si ces deux caractères ne s'y trouvent réunis.

LE J. SOCRATE.

Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Disons donc que le but de l'action du Politique, qui est le croisement des caracteres forts et des caractères modérés dans un habile tissu, est atteint, quand l'art royal les unissant par les liens de l'amitié et des opinions communes, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, et embrassé de ses nœuds tout ce qui se trouve dans l'État d'hommes libres ou d'esclaves, commande et gouverne, sans rien négliger de ce qui peut contribuer à la félicité publique.

LE J. SOCRATE.

Voilà encore *, étranger, le Roi et le Politique parfaitement définis.

* Le sophiste a été défini dans le dialogue précédent.

FIN.

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTES.

Digitized by Google

NOTES

SUR LE CRATYLE.

Nous avons eu sous les yeux l'édition critique de Heindorf, le texte de Bekker, avec la traduction latine de Ficin, celui de Ast et sa nouvelle traduction latine; enfin, la traduction allemande de Schleiermacher, seconde édition, Berlin, 1824.

Le *Cratyle* n'avait pas encore été traduit en français. Outre la difficulté du texte et l'apparente aridité du sujet, on avait dû reculer devant la nécessité de reproduire en grec même la multitude de mots indispensables pour rendre raison des étymologies. Partout où il ne s'agit pas de noms propres, Schleiermacher a osé substituer des équivalens, pris dans la langue allemande, en imitant les dérivations imaginées par Platon. Quand même la langue française nous eût offert les mêmes facilités, nous n'aurions pas cru devoir nous livrer à ce travail fort inutile; car, malgré toutes ces substitutions plus ou moins heureuses, le *Cratyle* ne peut être compris, dans le

détail de ses étymologies, que par un lecteur qui a une certaine connaissance du grec.

PAGE 4. — Les nouveaux qu'il nous plaît de leur donner ne valent pas moins que les anciens.

Bekker (*partis secundæ volumen secundum*, p. 5), enferme cette phrase entre crochets, comme suspecte. Cornarius l'avait déjà considérée comme une glose. Ast incline à la même opinion. Schleiermacher n'y voit aussi qu'une répétition inutile de ce qui précède, et la néglige dans sa traduction. On n'en trouve pas trace non plus dans la traduction de Ficin. Cependant nous croyons devoir la conserver avec Heindorf. Tous les manuscrits la donnent, et d'ailleurs ce n'est pas une pure répétition. Dans la phrase précédente, la proposition est générale; ici il s'agit de l'appliquer au changement des noms et des choses; il est donc assez naturel de la reproduire à peu près dans les mêmes termes. Ces sortes de redites sont fréquentes dans le style de la conversation. Seulement je retrancherais volontiers avec Cornarius le premier κειμένου. Heindorf va trop loin en retranchant aussi τοῦ προτέρου. Il n'y a plus rien alors qui corresponde à ὕστερον, et l'équilibre de la phrase est détruit.

PAGE 18. — C'est de l'œuvre du législateur qu'il fait usage, etc.

Je lis ici et partout, avec Bekker et Schleiermacher, ὁ νομοθέτης, et non pas ὁ ὀνομαθέτης.

Page 29. — « Or, tu sais ce que dit Homère, que les Troyens appelaient Astyanax le fils d'Hector; il est donc clair que c'étaient les femmes qui l'appelaient Scamandrios, puisque les hommes lui donnaient le nom d'Astyanax, etc. »

On peut voir ici un nouvel exemple de l'abus que Platon fait quelquefois du texte homérique, en le citant de mémoire. Le nom de Scamandrios est opposé à celui d'Astyanax au livre VII, vers 403 sqq. (entrevue d'Hector et d'Andromaque):

Ἑκτορίδην ἀγαπητόν, ἀλίγκιον ἀστέρι καλῷ·
Τόν ῥ' Ἕκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον, αὐτὰρ οἱ ἄλλοι
Ἀστυάνακτ'· οἶος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἕκτωρ.

L'unique fils d'Hector, semblable à un astre brillant:
Scamandrios était le nom qu'Hector donnait à son fils, mais les autres
L'appelaient Astyanax, car Hector seul protégeait Ilion.

Il n'est donc pas question d'un nom donné par les hommes et d'un autre par des femmes, et le passage d'Homère a fourni de bien faibles élémens à la question discutée par Socrate.

Page 31. — De même pour la race animale, le nom d'homme ne convient à la progéniture d'un homme qu'autant qu'elle est conforme à son espèce. Bekker, p. 24 : οὐδὲ ἂν ἐξ ἀνθρώπου, οἶμαι, μὴ τὸ ἀνθρώπου ἔκγονον γένηται, ἀλλ' ἐὰν τὸ ἔκγονον, ἄνθρωπος κλητέος.

Heindorf et Schleiermacher préfèrent à cette leçon celle de H. Étienne : ἄλλο δὲ τὸ ἔκγ. ἄ. κ. Mais d'abord cette dernière leçon n'est dans aucun manuscrit. Ensuite l'ellipse que suppose la leçon authentique, et que Schleiermacher trouve *presque intolérable*, nous paraît, au contraire, fort naturelle et élégante; ἄλλο δέ serait une redondance qui n'ajouterait rien à μὴ τὸ ἀνθρώπου ἔκγονον.

Page 36. — La preuve de cette inébranlable énergie est dans le long séjour qu'il fit devant Troie. Bekker, p. 28.

Tous les manuscrits donnent : σημεῖον δ' αὐτοῦ ἡ ἐν Τροίᾳ μόνη τοῦ πλήθους τε καὶ καρτερίας. La phrase ainsi écrite, il n'y a pas de construction possible, et πλήθους n'a pas de sens. H. Étienne lit, sans doute sur la seule autorité de la traduction de Ficin : σημεῖον δ' αὐτοῦ τῆς καρτερίας ἡ ἐν Τροίᾳ μονὴ μετὰ τοσούτου πλήθους, et Heindorf adopte cette leçon. Schleiermacher l'a suivie, tout en reconnaissant qu'il serait facile d'en trouver une meilleure sans s'écarter autant des

manuscrits. Je n'ai pas cru devoir les imiter; μετὰ τοσούτου πλήθους me semble une addition insignifiante, qui allourdit inutilement la phrase; il suffirait, je crois, dans la leçon donnée par les manuscrits et conservée par Bekker, de changer πλήθους, et d'y substituer un mot qui répondît au διαπονεῖσθαι de la phrase précédente, comme καρτερία répond à καρτερεῖν. J'ai traduit dans cet esprit.

PAGE 71. — C'est aussi à ce mot εἴρειν qu'Iris doit sans doute son nom, en sa qualité de messagère. BEKKER, p. 54.

Heindorf, Bekker et Ast considèrent cette phrase comme une interpolation; Schleiermacher incline aussi à la rejeter. Cependant elle se trouve dans tous les manuscrits, et j'ai cru devoir la conserver. Il est vrai, comme Schleiermacher le remarque, qu'il ne s'agit dans ce qui suit comme dans ce qui précède, que de l'étymologie du nom d'*Hermès*. Mais il est naturel qu'après avoir rapporté ce nom à ἑρμηνεύς, et, en dernière analyse, à εἴρειν (parler), Socrate ajoute en passant et par forme de parenthèse que le nom d'une autre divinité a été également tiré, pour une raison analogue, de la même racine. Il est naturel aussi qu'Hermogène, dans sa réponse, ne rappelle point cette courte parenthèse; car ce qui l'intéresse et appelle toute son attention, c'est

le nom d'*Hermès*, d'où dérive celui d'Hermogène, qui est le sien. Il est assez dans l'habitude de Platon de jeter au passage une idée qui se présente à lui, sans avertir, comme le ferait un écrivain moderne, par cette formule, *pour le dire en passant*, ou toute autre semblable. C'est ainsi qu'à l'occasion du nom de Dionysos (Bacchus), il a donné l'étymologie du mot οἶνος (vin), et qu'ici même il explique ἐμήσατο par μηχανήσασθαι.

Page 81. — En conséquence, il faut retrancher la lettre ε, et dire πιστήμη, *fidèle*. Bekker, p. 62 : διὸ δὴ ἐμβάλλοντας δεῖ τὸ εἶ ἐπιστήμην αὐτὴν ὀνομάζειν.

La traduction s'écarte du texte de Bekker et des manuscrits, pour adopter avec Schleiermacher la conjecture de Cornarius, par la nécessité de concilier ce passage avec un autre, qui se trouve vers la fin de ce dialogue, où Platon revient sur le mot ἐπιστήμη. On a donc traduit comme s'il y avait : διὸ δεῖ ἐκβάλλοντας δὴ τὸ ε πιστήμην αὐτὴν ὀνομάζειν. La leçon d'H. Étienne, ἐπιστημένην, est un double barbarisme, qui ne peut être admis, et cela d'autant moins, que si on fait porter l'explication étymologique sur le verbe ἕπεσθαι (ἑπομένης), qui précède, cette explication ne rend compte que de la première partie du mot ἐπιστήμη. Même objection pour ἐπεϊστήμη, conjecture de

Heindorf. Pour rendre raison de la seconde partie de ce mot, il ne suffisait pas de laisser conjecturer au lecteur, comme le fait Heindorf, qu'elle est supposée par Socrate dériver de ἵσημι, *savoir*. Quant à ἐκβάλλοντας, au lieu de ἐμβάλλοντας, on ne le trouve dans aucun manuscrit, non plus que πιστήμη : mais en revanche ces deux leçons se trouvent dans le second passage, d'où elles doivent nécessairement être reportées dans celui-ci, sous peine de laisser subsister une incohérence choquante entre deux passages qui doivent se rattacher l'un à l'autre et se correspondre. « Reprenons d'abord le mot ἐπιστήμη, *science*, en sorte qu'il vaudrait mieux prononcer le commencement, comme on le fait aujourd'hui, et au lieu de retrancher l'ε ajouter un ι, ἐπιϊστήμη.» Bekker, p. 114: καὶ ὀρθότερόν ἐστιν ὥς περ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐκβάλλοντας τὸ εἶ πιστήμην, ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ εἶ ἐν τῷ ἰῶτα. Ce passage ainsi donné par tous les manuscrits, et accepté de tous les éditeurs, éclaircit et constitue le précédent, et renverse toutes les conjectures de Heindorf, qui, si elles étaient admises sur le premier passage, devraient faire considérer le second comme entièrement défiguré. La vraie critique impose le procédé contraire, et veut que le passage certain serve à expliquer le passage douteux, au lieu d'embrouiller celui-là par celui-ci.

Page 86. — Le mot θάλλω lui-même, *végéter*, me

paraît représenter ce qu'il y a de rapide et presque de soudain dans la croissance des jeunes gens. BEKKER, p. 66.

Heindorf imagine que Platon fait consister l'imitation des mots θεῖν et ἅλλεσθαι par le mot θάλλεσθαι, en ce que dans ce mot on *saute* de la première lettre de θεῖν à ἅλλεσθαι. Il n'est pas besoin de recourir à cette explication un peu forcée; il suffit que le mot composé représente, dans sa signification, le sens des deux racines qui lui sont assignées, comme dans la plupart des exemples qui précèdent et qui suivent.

PAGE 103. — Tu me parais maintenant, Socrate, hâter et presser tes explications. SOCR. C'est que les oracles du dieu vont bientôt finir. Je veux pourtant faire encore un essai sur les mots *nécessité*, ἀνάγκη, et *volontaire*, ἑκούσιον, qui viennent naturellement à la suite des précédens. HERM. Soit. SOCR. D'abord, etc. BEKKER, p. 79 : ΕΡΜ. Ταῦτα ἤδη μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πυκνότερον ἐπάγειν· τέλος γὰρ ἤδη θεῷ· ἀνάγκην δ' οὖν ἔτι βούλομαι διαπεραῦναι, ὅ τι τούτοις ἑξῆς ἐστί, καὶ τὸ ἑκούσιον. ΣΩΚΡ. Τὸ μὲν οὖν ἑκούσιον, etc.

La leçon de Bekker est celle de tous les manuscrits : mais elle ne donne pas un sens qui nous ait satisfait, et nous avons préféré suivre Schleiermacher. D'abord

il nous a paru évident qu'il faut attribuer à Socrate les mots τέλος γάρ ἤ. θ., ainsi que ce qui suit; comme le dit Schleiermacher, la seule répétition de ἤδη suffit à le prouver; et d'ailleurs l'édition d'Alde contient déjà cet ordre d'interlocution. Quant à τέλος γὰρ ἤδη θεῷ, Heindorf, après avoir réfuté les interprétations et les conjectures de Ficin, d'H. Étienne, d'Abresch, de Fischer, toutes très malheureuses, déclare que, grammaticalement, il est impossible de trouver aucun sens à ces mots; il lui paraît étrange que Socrate parle ainsi de finir, presque au milieu de son discours et lorsqu'il va bientôt encourager Hermogène à faire de nouvelles questions : ἕως πάρεστιν ἡ ῥώμη,... Voici comment cet ingénieux critique croit pouvoir remplir la lacune qu'il suppose exister dans ce passage : ΕΡΜ. Ταῦτα ἤδη μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, πυκνότερον ἐπάγειν, τέλος γὰρ ἤδη ἐπιθεῖναι βούλεσθαι. ΣΩΚΡ. Ἀλλ' οὔπω, πρὶν ἀποκαμεῖν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν μελήσει τῷ θεῷ. Ἀνάγκην δ' οὖν, etc. Mais en vérité il ne faut considérer ceci, de la part d'Heindorf, que comme un essai et comme un jeu de la critique. Sans rien changer au texte de Platon, on peut très bien ajouter, avec Schleiermacher, la courte réponse d'Hermogène, que nous avons admise et rendue par *soit*. Si on refuse cette addition, il faut attribuer à Hermogène, avec les manuscrits, mais contre toute vraisemblance, les mots ἀνάγκην δ' οὖν ἔτι βούλομαι

διαπεράνας...., ou bien il faut, en les attribuant à Socrate, supprimer le signe ΣΩΚΡ., qui vient ensuite dans tous les textes, devant τὸ μὲν οὖν ἑκούσιον, et supposer que Socrate continue, sans attendre l'assentiment que ses interlocuteurs sont dans l'usage d'exprimer en pareil cas.

Page 114. — Ces divisions établies il faudrait passer à l'examen des noms. Bekker, p. 88 : καὶ ἐπειδὰν ταῦτα διελώμεθα τὰ ὄντα εὖ πάντα, αὖθις δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι....

Cette expression τὰ ὄντα est bizarre, d'autant plus que, selon la remarque d'Heindorf, Platon oppose en général dans ce dialogue les *noms* aux *êtres*. Ὀνόματα ἐπιθεῖναι n'est pas moins étrange; il semble que cela ne puisse signifier qu'*imposer des noms*, comme ὀνόματα θέσθαι ou ἐπιφέρειν. Mais cette interprétation ne s'accorderait pas avec ce qui précède; après l'examen des élémens du nom, il doit s'agir de l'examen des noms eux-mêmes, et au lieu d'ἐπιθεῖναι la raison suggère un mot tel qu'ἐπιδεῖξαι ou ἐπισκέψασθαι. C'est ce que propose Schleiermacher, et j'ai adopté cette correction. Mais je ne me dissimule pas qu'elle est loin d'être satisfaisante; car il faudrait τὰ ὀνόματα, et non pas la forme indéfinie ὀνόματα. J'incline donc à croire avec Heindorf et Schleiermacher que ce passage est mutilé, qu'après la division

des lettres, il devait être question de la division des *êtres*, τὰ ὄντα, puis des noms qui doivent leur être appliqués, et de la correspondance des divisions des noms à celles des choses.

Page 118. — Mais il faudrait dire à la rigueur κίεσις. Bekker, p. 92 : ἔδει δὲ κιείνησιν καλεῖσθαι ἢ εἶσιν.

Les manuscrits, au lieu de κίεσις, donnent κιείνησις, et εἶσις ou ἴεισις. Mais quel rapport κιείνησις, εἶσις ou ἴεισις ont-ils avec l'étymologie qui vient d'être assignée à κίνησις? Platon fait venir ce mot de ἴεσις et de la première lettre de κίειν, comme plus haut θάλλειν de ἅλλεσθαι, et de la première lettre de θεῖν. Il suppose que l'η de κίνησις est une corruption de l'ε de ἴεσις, et le ν une addition. La forme primitive de κίνησις doit donc être, selon lui, κίεσις, correction proposée par Schleiermacher.

Nous terminerons ces notes sur le *Cratyle* par de courts extraits du commentaire de Proclus sur ce dialogue, d'après l'édition de M. Boissonade, Leipsick, 1820.

Ce commentaire n'est lui-même qu'un abrégé de l'ouvrage de Proclus. Il est intitulé : *Extraits utiles des scholies du philosophe Proclus sur le Cratyle de Platon :* τὰ τῶν τοῦ φιλοσοφοῦ Πρόκλου σχολίων εἰς τὸν Κράτυλον Πλατώνος ἔκλογαι χρήσιμοι. Quelquefois l'abré-

viateur prend la place de l'auteur et en fait l'éloge. La forme habituelle est celle des scholies d'Olympiodore sur le *Philèbe* : ὅτι. Cet abrégé a 119 pages dans l'édition de M. Boissonade. Il n'embrasse pas la moitié du dialogue de Platon dans les deux manuscrits de Paris et dans celui du Vatican, dont s'est servi l'éditeur. Les manuscrits de Munich, que Werfer et Creuzer ont fait connaître, ne vont pas plus loin, et je puis assurer que les manuscrits de Turin, de Milan et de Venise, que j'ai soigneusement comparés, s'arrêtent au même point.

Ces scholies sont très importantes pour la mythologie alexandrine. C'est de là que Werfer (*Acta philologorum Monacensium*) et Creuzer (*Meletemata critica*, etc.) ont tiré un assez grand nombre de fragmens orphiques; et Taylor (*Classical Journal*, t. 17) y a puisé utilement pour sa collection des oracles chaldaïques. On conçoit combien doit être riche en documens mythologiques le commentaire, même le plus abrégé, d'un dialogue où les noms de tous les dieux et de toutes les déesses antiques sont expliqués, comme étant la représentation fidèle du caractère même et de l'essence des divinités qu'ils désignent.

La valeur philosophique et historique de ces scholies est beaucoup moindre. Il est surtout à regretter que le préambule, où d'ordinaire Proclus fait

connaître les écrits de ses devanciers et expose leurs mérites et leurs défauts, ne nous fournisse aucun renseignement sur les travaux antérieurs à celui-ci.

On y voit partout que Proclus prend fort au sérieux le dialogue de Platon, puisqu'il réfute quelquefois ses étymologies et les remplace par ses propres conjectures, qui ne sont pas toujours plus heureuses que celles de Platon. Si un seul critique, dans l'antiquité, se fût avisé de considérer le *Cratyle* comme une ironie perpétuelle, il est impossible que Proclus n'eût pas indiqué quelque part cette opinion, et que l'abréviateur inconnu n'en eût pas conservé la trace.

Proclus établit très bien le but du *Cratyle*, p. 3, ch. VII : « Le présent dialogue nous enseigne la valeur propre des mots, et c'est par cette étude que doit commencer quiconque veut devenir dialecticien. »

P. 1, ch. II : « Le *Cratyle* est un dialogue dialectique, non de la dialectique péripatéticienne, qui est toute abstraite, mais de celle du grand Platon, qui place la dialectique après les mathématiques et après l'éthique, comme l'introduction à la haute philosophie, à la connaissance de la cause unique de toutes choses, le bien.* »

* Οὐ κατὰ τὰς τοῦ Περιπάτου ψιλὰς τῶν πραγμάτων μεθόδους διαλεκτικὰς, ἀλλὰ κατὰ τὸν μέγαν Πλάτωνα, εἰδότα τὴν διαλεκτικὴν ἁρμόζειν μόνοις τοῖς κεκαθαρμένοις τὴν διάνοιαν τελέως καὶ διὰ τῶν μαθημάτων

Ibid. « L'analytique * péripatéticienne, avec son procédé, la démonstration, est facile à comprendre, et accessible à quiconque n'est pas tout-à-fait aveugle. »

P. 3, ch. VIII : « Comme dans le *Parménide*, Platon fait connaître la dialectique, non la vaine **, mais celle qui entre dans le fond des choses ; de même ici il traite de la grammaire dans son rapport avec la science des êtres. »

Ibid., ch. IX : « Évidemment il veut enseigner les principes des êtres et de la dialectique, puisqu'il parle en même temps et des noms et de ce qu'ils désignent. »

P. 4-5, ch. XI : « Les personnages sont : Cratyle l'héraclitéen, dont Platon suivit les leçons, et qui prétend que les noms sont tous naturels ; que ceux qui ne sont pas naturels ne sont pas des noms, de même que celui qui dit faux ne dit rien ; Hermogène le socratique, qui prétendait, au contraire, qu'il n'y a pas de noms naturels, et qu'ils sont tous de convention ; enfin, Socrate, qui divise la question, en faisant voir qu'il y a des noms naturels, et des noms conventionnels qui sont comme l'effet du hasard. »

παιδευθεῖσι καὶ διὰ τῶν ἀρετῶν τὸ νεαροπρεπὲς τῶν ἠθῶν ἀποκαθαρθεῖσιν καὶ ἁπλῶς γνησίως φιλοσοφήσασιν, καὶ θριγκὸν οὖσαν τῶν μαθημάτων καὶ ἀνάγουσαν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μίαν πάντων αἰτίαν, τἀγαθόν.....

* Ἡ γὰρ τοῦ Περιπάτου ἀναλυτικὴ καὶ τὸ ταύτης κεφάλαιον, ἡ ἀπόδειξις, πᾶσιν εὔληπτα καὶ ἀρίδηλα τοῖς μὴ παντάπασι σκοτοδινιῶσιν.

** Οὐ ψιλήν.

Ibid. « Les noms des choses éternelles viennent plutôt de la nature, et ceux des choses périssables du hasard. »

P. 6, ch. XVII : « L'opinion de Cratyle fut celle de Pythagore et d'Épicure *; Démocrite ** et Aristote *** pensèrent comme Hermogène. Comme on demandait à Pythagore quel est de tous les êtres le plus sage : C'est le nombre, répondit-il. Et après le nombre? C'est, dit-il, celui qui a donné les noms aux choses. Il voulait désigner par le nombre le monde intelligible; et par celui qui a donné les noms, l'âme, qui doit l'être à l'intelligence. Il n'attribuait donc pas l'institution des noms au hasard, mais au principe qui contemple l'intelligence et la nature des êtres; il croyait donc que les noms étaient selon la nature. »

Ibid. « Démocrite, qui attribuait les noms à une institution humaine, cherchait à établir cette opinion par quatre argumens. Il tirait le premier de l'homonymie : on donne le même nom à des choses différentes; les noms ne sont donc pas conformes à la nature. Il prenait le second de la synonymie : si des noms différens pouvaient convenir à une seule et même chose, la réciproque serait vraie, ce qui est

* Diogène, liv. X, p. 75; Gassendi, liv. I, p. 362.

** Probablement dans le livre dont parle Diogène, liv. IX, p. 48 : περὶ ῥημάτων ἢ τὸ Ὀνομαστικόν.

*** *De l'interprétation*, avec le commentaire d'Ammonius.

impossible. Il alléguait, pour troisième preuve, le changement des noms. Pourquoi aurait-on changé le nom d'Aristoclès en celui de Platon, et le nom de Tyrtame en celui de Théophraste, si les noms venaient de la nature? Enfin, il arguait du défaut d'analogie; pourquoi n'y a-t-il pas un verbe qui vienne de δικαιόσυνη, comme φρονεῖν de φρόνησις? Il concluait que les noms viennent du hasard et non de la nature *. »

P. 9, ch. XVIII : « Épicure disait que les premiers qui ont établi les noms ne l'ont pas fait avec science, mais par des mouvemens naturels, comme lorsque l'on tousse, qu'on éternue, qu'on se mouche, qu'on sanglote et gémit **. »

P. 19. « Aristote dit que le langage est significatif, mais par pure convention. Rien de plus simple, dit-il : la nature nous a donné la voix comme le mouvement corporel; nous formons les noms avec la voix, comme la danse avec les mouvemens du corps ***. Mais Proclus lui répond : Le nom n'est pas entièrement l'ouvrage des organes physiques; en tant que nom, il signifie quelque chose; car la voix n'est pas le nom. La voix est formée tout entière par les organes phy-

* Renseignemens curieux et que nous n'avons trouvés nulle part ailleurs.

** Gassendi, t. I, p. 362.

*** De Interp. III, 4, 4.

siques, tels que la langue, les artères et le poumon; mais si ces organes concourent à la production du nom en en donnant la matière, ce qui l'achève c'est la pensée de celui qui l'institue, laquelle accommode la matière à la forme et au type. »

P. 28. « A ce raisonnement d'Aristote : ce qui est par nature est le même partout; or les noms ne sont pas partout les mêmes, donc ce qui est par nature n'est pas un nom, et les noms ne sont pas par nature; Proclus oppose la réfutation suivante. A la majeure il répond : si le nom est une forme qui peut être en des matières différentes, il est le même partout en tant que forme; or l'hypothèse est vraie, donc la conséquence est vraie aussi. Il répond à la mineure : l'œil est formé par la nature, de même la voix, la couleur et les grandeurs; or tout cela n'est pas le même partout. »

NOTES

SUR LE SOPHISTE.

Ici, comme pour le *Cratyle*, nous avons eu l'édition d'Heindorf, les éditions générales de Bekker et de Ast, et la traduction allemande de Schleiermacher.

Ce dialogue, si important pour l'histoire de la philosophie ancienne, antérieure à Platon, et si peu exploité par les historiens, paraît en français pour la première fois.

Page 165. — J'accepte avec grand plaisir Théétète pour interlocuteur, d'après l'entretien que j'ai eu tout à l'heure avec lui....

Il semble qu'il s'agit ici du *Théétète*, qui se termine en effet par un engagement de reprendre la conversation le lendemain; et comme dans cette conversation de la veille on avait déjà cherché le philosophe, et que la définition du philosophe peut sembler le but de *Théétète*, ce dialogue a l'air de servir d'introduction au *Sophiste* et au *Politique*, avec lesquels il formerait une trilogie; et toutes ces raisons paraissent avoir entraîné Ast (*Platon's Leb. u. Schr.*, p. 212). Mais elles tombent devant ce fait que l'étranger d'Élée ne joue aucun rôle dans le *Théétète*. Il faut donc supposer ou un autre dialogue de Platon, qui ne serait pas venu jusqu'à nous, et dont Diogène ni personne dans l'antiquité n'aurait entendu parler, ce qui est inadmissible; ou regarder la phrase, dont nous nous occupons, comme une simple donnée dramatique et tout-à-fait imaginaire.

Page 175. — Dans cette dernière espèce de

chasse, nous avons pris la division inférieure....

Bekker, p. 135 : ἐνυγροθηρικοῦ δὲ τὸ κάτωθεν τμῆμα ὅλον ἁλιευτικόν....

J'ai cru devoir suivre dans la traduction le sens que Heindorf, Schleiermacher et Ast s'accordent à donner à τὸ κάτωθεν τμῆμα. Cependant cette expression est étrange, appliquée à l'un des deux membres d'une division par opposition à l'autre. Heindorf lui-même en a fait la remarque; mais l'explication qu'il propose, à savoir, que Platon ne représente pas ici les deux membres de chaque division comme à côté l'un de l'autre sur une même ligne, mais comme placés l'un sous l'autre, n'explique rien; car la difficulté est précisément d'admettre l'hypothèse sur laquelle elle est fondée, puisque Platon lui-même, quelques lignes plus haut, représente chaque division comme partageant un tout en deux moitiés : τὸ ἥμισυ μέρος. Peut-être donc faut-il entendre par τὸ κάτωθεν τμῆμα la division de la chasse qui s'exerce dans le fluide d'*en bas*, c'est-à-dire *dans l'eau*, comme il est dit dans les lignes qui suivent : τὴν κάτωθεν ἄνω πλήγην.

Page 182. — Ainsi, Théétète, il résulte de tout ce que nous venons de dire, que par la sophistique, il faut entendre l'art de s'approprier, d'acquérir avec violence, à la chasse aux

animaux marcheurs, terrestres et apprivoisés, à la chasse de l'espèce humaine, chasse privée qui poursuit un salaire, un salaire payable en argent comptant, et qui prend par l'appât trompeur de la science, des jeunes gens riches et de distinction. Bekker, p. 140 : κατὰ δὴ τὸν νῦν, ὦ Θεαίτητε, λόγον, ὡς ἔοικεν, ἡ τέχνης οἰκειωτικῆς, χειρωτικῆς (κτητικῆς), θηρευτικῆς, ζωοθηρίας (πεζοθηρίας), χερδαίας (ἡμεροθηρικῆς), ἀνθρωποθηρίας, ἰδιοθηρίας (μισθαρνικῆς), νομισματοπολικῆς, δοξαπαιδευτικῆς, νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα προσρηθέον, ὡς ὁ νῦν λόγος ἡμῖν συμβαίνει, σοφιστική.

Malgré l'autorité de Schleiermacher et de Bekker, et malgré le tour plus aisé que les retranchemens proposés donneraient à la traduction, je n'ai pu considérer ce passage comme corrompu et interpolé. 1° Les manuscrits ne contiennent aucune variante essentielle. 2° Les mots prétendus interpolés, κτητικῆς, πεζοθηρίας, ἡμεροθηρικῆς, μισθαρνικῆς, ne sont pas des commentaires arbitraires; ce sont des termes déjà employés dans la division qui sert de fondement à la définition. Ils sont ici dans l'ordre où Platon les a d'abord placés, et ils marquent des degrés dans l'énumération qu'il est impossible d'omettre dans le résumé : plusieurs même se trouvent déjà dans un premier résumé, placé plus

haut, comme une première halte sur la route assez pénible de cette définition par énumération. Les critiques proposent de retrancher κτητικῆς; mais c'est avec οἰκειωτικῆς, le mot général qui soutient tout ce morceau, et qui exprime le but dernier de la sophistique : ce but, c'est de s'approprier, οἰκειωτικῆς ; c'est d'acquérir, κτητικῆς. Ce mot est déjà employé à l'entrée même de la définition, Bekker. P. 132. Puis il est modifié par celui de χειρωτικῆς, l'art d'acquérir violemment. Χειρωτικῆς tout seul, sans κτητικῆς, présenterait le genre inférieur sans le genre supérieur, la modification sans la chose à modifier; et en grec rien n'empêche que la modification ne précède, comme en français elle suit; ou plutôt χειρωτικῆς κτητικῆς sont inséparables : c'est le développement de οἰκειωτικῆς. Pour πεζοθηρίας, il est déjà, p. 133, et il devait être reproduit; car il exprime un progrès nécessaire de la définition. Nous voilà à la chasse aux animaux marcheurs; nous nous approchons de l'homme; nous y arrivons par ἡμεροθηρικῆς, la chasse aux animaux marcheurs apprivoisés. Supposez que dans ce résumé ἀνθρωποθηρίας ne soit pas précédé, comme dans l'énumération, par ἡμεροθηρικῆς, la transition serait trop brusque et le résumé sans lumière. Le résumé ne doit reprendre que les points essentiels, mais il doit les reprendre tous et dans leur ordre. Je défendrais même μισθαρ-

νικῆς, qui est expliqué par ce qui suit, νομισματοπολικῆς. Le salaire cherché n'est pas seulement la nourriture, ce qui est l'objet du parasite, c'est de l'argent comptant.

En avançant on rencontre une nouvelle discussion sur la sophistique, dont κτητικῆς est encore le point de départ, p. 140-143 : ἔθι δή....., et cette discussion a aussi son résumé. Dans ce résumé il ne faut exclure aucun mot du texte connu, car tous ces mots résument les progrès de la discussion. Schleiermacher et Bekker ont ici été fidèles au texte. Par le même principe, ils auraient dû l'être aussi dans le premier passage, qui est analogue à celui-ci.

Enfin, p. 146, nouvelle discussion, nouveau résumé, où reparaît encore κτητική, comme le pivot de toutes ces discussions, τῆς κτητικῆς, ὡς ὁ λόγος αὖ μεμνήνυκε νῦν.

Par ces motifs, je maintiens toutes les anciennes leçons de ce passage.

Page 192. — Par exemple, des mots clarifier, cribler, vanner, trier. Bekker, p. 146 : τὰ τοιάδε, οἷον διηθεῖν τε λέγομεν καὶ διαττᾶν καὶ βράττειν καὶ διακρίνειν.

Les critiques ont remarqué que le mot διακρίνειν n'est pas un terme technique, désignant une opération particulière, comme les mots précédens, διηθεῖν,

διαττᾶν, βράττειν, et comme les suivans, ξαίνειν, κατάγειν, κεράζειν; et qu'en outre il est étrange que Platon fasse d'un même mot, διακρίνειν, le nom du genre et le nom de l'une des espèces. Il est donc permis de conjecturer que διακρίνειν cache ici un mot analogue, désignant une opération particulière de démêlement. Mais quel peut être ce mot? C'est ce qu'il est impossible de déterminer avec certitude. J'ai donc cru devoir me servir dans la traduction du mot indéterminé et vague de *trier*, qui s'éloigne le moins possible de διακρίνειν. Toutefois, dans l'unanimité des manuscrits, je ne regarde pas comme absolument impossible que Platon ait employé deux fois le même mot, en le prenant d'abord dans le sens le plus matériel et le plus étroit, puis dans un sens plus général. Διακρίνειν, *démêler*, est d'abord un des quatre exemples qu'il cite; puis il les résume tous sous le nom de celui d'entre eux qui est le plus compréhensif.

Page 211. — Tu veux parler sans doute des écrits de Protagoras, sur la palestre et les autres arts.

Schleiermacher soupçonne que c'est de ce passage que Diogène a tiré la mention de l'écrit de Protagoras sur la palestre; il prétend qu'il n'est pas vraisemblable que Protagoras ait jamais composé un tel

écrit, et que c'est ici une variante, en style figuré, du titre des fameuses ἀντιλογίαι de Protagoras. Je repousse toutes ces conjectures. Platon s'exprime ici trop positivement, et il est bien plus raisonnable d'expliquer Platon et Diogène l'un par l'autre, que de les accuser tous deux sans aucun fondement. Les sophistes enseignaient tous les arts. Par exemple, dans l'*Euthydème*, on voit qu'Euthydème et Dionysodore savaient fort bien se battre, armés de toutes pièces, et qu'ils l'enseignaient à qui les payait, p. 362 de notre traduction, t. III, et surtout p. 365 : « Ils ont une parfaite connaissance de l'art militaire, de tout ce qu'il faut à un bon général pour bien commander une armée, la ranger en bataille et lui faire faire l'exercice. »

Pages 232-233. — Eh bien! étranger, que dire d'un simulacre, sinon.... Bekker, p. 176.

Ici je suis Bekker contre Schleiermacher et Heindorf. Le vice radical de la ponctuation de Schleiermacher, c'est de donner au jeune Théétète la reprise : ἀλλ' ἔστι γε μήν, reprise qui ouvre une autre voie au raisonnement et conduit à une conséquence opposée à la précédente. C'est l'auteur de cette remarque qui est le vrai chef de la conversation. Car elle contient d'avance la conséquence extrême : donc l'apparence, ce qui paraît être, n'est pas réellement un

non être. Il est évident que l'étranger seul peut faire cette réserve. Ce point établi, tout le reste s'ensuit. Avec Bekker, je ne laisse à Théétète que πῶς, exclamation naturelle dans sa bouche à l'étrange énoncé de l'Éléate. Et celui-ci répond : « Oui, puisque tu as dit que réellement il n'est pas. » Et Théétète qui n'aperçoit pas la portée de cet aveu, le répète bravement : « Non, il n'existe pas : ce n'est réellement qu'une apparence. » Et alors l'Éléate tire la conclusion : « Donc ce que nous appelons réellement une apparence n'est réellement pas un pur non-être. » Autant ce raisonnement est clair et simple dans sa subtilité même, autant celui de Schleiermacher est embrouillé : Théétète y est tout aussi délié que l'Éléate.

Raisons de détail contre la leçon de Schleiermacher.

1. Si on veut lire avec Heindorf et Schleiermacher οὐκοῦν ἄληθῶς γε φής, sur la foi d'un grand nombre de manuscrits, alors il faudrait lire aussi οὐκοῦν ἄρα dans la reprise de l'Éléate; car les mêmes manuscrits qui donnent la première leçon donnent la seconde, et on ne peut les accueillir dans un cas et les repousser dans un autre. Or, les admettre tous renverse le sens entier de la phrase. Donc il faut lire : οὐκ ὂν ἄληθ.

2. Si on lit οὐκοῦν ἄληθῶς γε φής, il faut entendre : mais tu ne le dis pas véritablement (que ce qui pa-

rait être est). D'abord ce sous-entendu aurait dû être exprimé. Ensuite le γε après οὐκοῦν n'a plus sa force naturelle et devient superflu.

3. La réponse : πλήν γε εἰκὼν ὄντως voudrait dire en ce cas : *mais l'apparence est réellement.* Or, le grec résiste à ce sens. D'abord il n'y a pas ἡ εἰκών. Puis, γε, qui est toujours restrictif, serait ici employé dans une intention bien différente. Enfin, πλήν est inexplicable. Le sens naturel est : οὐ γὰρ οὖν, non; il n'est pas, ce n'est qu'une apparence réellement.

4. Enfin, ὄντος, que propose Heindorf, au lieu de ὄντως, dans la conclusion de l'Éléate, se trouve dans très peu de manuscrits, et exigerait τοῦ.

5. Un dernier motif, c'est que plus bas l'Éléate dit : « Tu vois qu'au moyen de ce changement inattendu notre sophiste nous a forcés de reconnaître en dépit de nous-mêmes (οὐκ ἑκόντας ἠνάγκακε ὁμολογεῖν) que l'être est d'une certaine manière. » Or, si Théétète eût dit : *Et pourtant l'apparence existe,* et s'il fallait entendre dans sa bouche πλήν γ' εἰκὼν ὄντως par : l'apparence existe réellement; il serait impossible de lui dire qu'il a été forcé d'avouer : ce serait lui bien plutôt qui aurait forcé l'Éléate, et qui aurait été l'introducteur et l'interprète du sophiste. Il semble donc que celui qui parle ici est l'auteur de ce changement inattendu qui commence à : ἀλλ' ἔστι γε μήν.

PAGE 236. — Après que nous avons précédemment reconnu que ce qui n'est pas.... BEKKER, p. 178 : ὅταν ἄφθ.... προδιωμολογημένα ἢ τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα.

J'admets avec Heindorf et Schleiermacher que τὰ πρὸ τ. ὁμολ. soit là pour τὰ μηδαμῶς ὄντα, dont il a été en effet parlé plus haut. Il serait même possible que cette formule τὰ π. τ. ὁμ., si peu élégante, après προδιωμολογημένα, fût, non la périphrase, mais la corruption de τὰ μηδαμῶς ὄντα. Je ne conçois pas que Bekker trouvant dans ses manuscrits λέγει, rapporté au sophiste, ait conservé la leçon λεγεῖν si évidemment vicieuse.

PAGE 247. — Il ne serait même pas raisonnable de reconnaître qu'il y eût aucun nom. BEKKER, p. 186 : καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαι τοῦ λέγοντος ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον.

La leçon ἔχον, que contiennent un grand nombre de manuscrits, et que Schleiermacher et Bekker adoptent, donne un sens trop embarrassé. La correction si spécieuse d'H. Étienne, λόγον οὐκ ἂν ἔχοι, s'appuie aussi sur un manuscrit, et je n'ai pas hésité à l'adopter, à l'exemple d'Heindorf.

PAGE 250. — Parce que, ce qui arrive à l'exis-

tence, y arrive toujours formant un tout; en sorte qu'on ne doit reconnaître ni existence ni génération, si l'on ne met pas le tout au nombre des êtres. BEKKER, p. 189 : (τὸ ἓν ἢ) τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα.

Pour la facilité du raisonnement et de la traduction, j'ai, avec Heindorf, Schleiermacher et Bekker, retranché τὸ ἓν ἢ ; mais je n'entends pas rejeter ces mots du texte; et même, à la réflexion, je suis plutôt d'avis de les replacer dans la traduction. D'abord ils sont dans tous les manuscrits. Ensuite le *tout* venant de *l'un,* et s'y rapportant, l'attire ici dans la phrase comme dans la pensée. Tout ce qui est ou paraît est nécessairement un, soi et non pas un autre; donc, si on n'admet pas l'unité ou la totalité qui en dérive au nombre des êtres, on ne peut admettre ni être ni génération. Loin de retrancher τὸ ἓν ἢ devant τὸ ὅλον, pour bien comprendre la phrase, il faut le replacer en idée devant le premier ὅλον : tout ce qui arrive à l'existence y arrive un et formant un tout. Les mots *un tout* marquent déjà le rapport exprimé plus bas positivement.

PAGE 252. — Aussi leurs adversaires s'en vont-ils avec raison pour les combattre, chercher dans une région supérieure et invisible des formes intelligibles et incorporelles, qu'ils les

forcent de reconnaître pour les véritables êtres. Bekker, p. 190 : τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι....

Par cette philosophie qui reconnaît εἴδη νοητὰ καὶ ἀσώματα, Platon ne peut entendre sa propre école; car on verra plus bas qu'il met cette philosophie, avec le matérialisme des physiciens de l'école d'Ionie et la doctrine des Éléates, au nombre des hypothèses incomplètes, qui ne peuvent rendre compte ni de l'être ni du non-être. P. 271 : « Aussi bien parmi ceux qui mettent l'univers en mouvement que parmi ceux qui le tiennent au repos, comme étant un, et ceux enfin qui, dans le système des idées, veulent que l'être demeure toujours invariable et dans le même état.... » Bekker, p. 203 : ὅσοι κατ' εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί. Ajoutez que dans ce dernier passage on ne peut mieux distinguer de l'école d'Élée, qui fait l'univers immobile dans l'unité, les partisans des idées qui le font toujours le même dans les idées qui le dominent. On ne peut donc croire que Platon, dans le passage précédent, ait parlé des Éléates; et il faut chercher une autre école à laquelle on puisse rapporter à la fois ces deux passages; et la seule école qui se présente est celle

de Mégare, sortie à la fois de l'école de Parménide et de l'école de Socrate, et contemporaine de Platon.

PAGE 260. — Évidemment ils diront que ce ne sont là ni des actions ni des passions; autrement ils diraient le contraire de ce qu'ils ont avancé tout à l'heure. — J'entends. — C'est à dire que.... BEKKER, p. 195.

Je me suis décidé, avec Schleiermacher, à maintenir l'ancien ordre d'interlocution. Van-Heusde, Heindorf et Bekker rapportent à Théétète la phrase *évidemment,* en réunissant *j'entends* et *c'est-à-dire* en une seule phrase, qu'ils attribuent à l'étranger. Schleiermacher avoue que la phrase affirmative, *évidemment,* n'est pas très-naturelle dans la bouche de l'étranger, à la suite des phrases interrogatives qui précèdent, et que celle-là, comme le remarque Heindorf, devrait aussi être interrogative, et par conséquent que δῆλον devrait être précédé d'une particule interrogative, telle que ἦ, le personnage qui fait une demande dans les dialogues de Platon ne faisant pas lui-même immédiatement la réponse, sans la proposer encore comme une demande nouvelle, avec quelque formule de doute. Il ajoute même qu'il est difficile de séparer μανθανῶ de τόδεγε ὡς, puisqu'il n'y a pas plus de raison pour faire

commencer l'autre personnage à ὡς qu'à τόδεγε. Mais il lui semble que si on rapporte à Théétète *évidemment*, on lui attribue une intelligence trop prompte de la relation de la connaissance avec l'action, la passion et le mouvement, et qu'on fait jouer à l'étranger le rôle du jeune homme en lui faisant dire μανθανῶ, et qu'au contraire, si c'est Théétète qui dit μανθανῶ, le τόδεγε, dans la bouche de l'étranger, est une introduction naturelle à ce qui suit, et où l'on voit que si Théétète avait compris la première conséquence (τόδεγε), la seconde, dont l'exposition commence à Mais quoi : τί δαὶ...., ne s'était pas présentée à son esprit.

Pages 261-263. — Mais quoi, par Jupiter ! Nous persuadera-t-on si facilement que dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu; que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? Bekker, p. 196 sqq.

Tout ceci était présent à Aristote ou était profondément passé dans son esprit, lorsqu'il écrivait l'admirable chapitre du douzième livre de la Métaphysique, où il revendique pour l'être en soi la pensée et la vie. L'identité des idées amène des formules

analogues. Ainsi, le σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν de Platon rappelle la célèbre phrase du ch. IX : εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν.... διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. Ici, comme en bien d'autres choses, l'invention et la substance de la pensée appartient à Platon; une forme plus concise à Aristote. Il en faut dire autant des argumens de Platon contre l'immobilité de l'être absolu des Éléates et des Mégariques, argumens qu'Aristote a repris et dirigés contre les *Idées* platoniciennes.

Page 271. — Et ceux encore qui font l'univers tantôt un et tantôt multiple, soit qu'ils distinguent l'unité et l'infini sorti de l'unité, ou bien des élémens finis avec lesquels ils construisent un tout, qu'ils supposent que cette combinaison se renouvelle ou qu'ils la fassent éternelle. Bekker, p. 203.

Il s'agit ici évidemment d'Héraclite et surtout d'Empédocle, et ce passage se rapporte à celui de la p. 241, où il est parlé des muses d'Ionie et de Sicile.

Page 275. — Rechercher si les genres se tiennent en toutes choses de manière à pouvoir se mêler indistinctement les uns avec les autres.... Bekker, p. 206 : καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ταῦτα ἐστίν, ὥστε συμμίγνυσθαι δυνατὰ εἶναι.

Je conserve, avec Bekker et Ast, la leçon ταῦτα, donnée par tous les manuscrits, contre Heindorf et Schleiermacher, qui la changent en τοιαῦτα; et je rapporte συνέχοντα et ταῦτα à γένη qui précède. Ὥστε n'exige pas un corrélatif aussi prononcé que τοιαῦτα. Schleiermacher prétend qu'il ne peut être question ici de savoir si les γένη sont eux-mêmes συνέχοντα, mais bien s'il y a des συνέχοντα qui servent au mélange des γένη, comme il a été dit plus haut que les voyelles servent à lier les consonnes. Cela est vrai, si on prend συνέχοντα à l'actif; mais on peut le prendre au neutre, comme je l'ai fait et comme l'a fait avant moi Ficin, qui traduit ainsi : *Si ista conveniunt adeo ut commisceri possint.* J'ajoute que si on change ταῦτα en τοιαῦτα, γένη se trouve être à la fois le régime de συνέχοντα et le sujet de δύνατα εἶναι, ce qui rend la construction obscure et vicieuse.

Page 276. — Ainsi, celui qui est capable de faire ce travail, etc. Bekker, p. 207 : οὐκοῦν ὅγε τοῦτο δυνατὸς δρᾷν....

J'ai entièrement adopté l'explication que Heindorf a proposée de ce passage. Schleiermacher l'entend tout autrement; il pense qu'il est toujours question de la distinction des différentes classes d'idées, selon qu'elles peuvent se mêler à tout, ou qu'elles ne se mêlent à rien, ou qu'elles se mêlent à certaines

choses, et ne se mêlent pas à certaines autres. Ces différentes sortes d'idées seraient, suivant lui, celles dont il est question un peu plus bas, l'être, le repos et le mouvement, le même et l'autre. Par μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην, il faudrait entendre l'être, en prenant διὰ πολλῶν pour l'équivalent de διὰ πάντων. Πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας se rapporterait à l'idée du même, qui embrasse plusieurs idées différentes d'une manière toute extérieure, ἔξωθεν, comme par exemple le mouvement et le repos dont on peut dire qu'ils sont le même, en tant qu'ils sont l'un et l'autre, quoique absolument différents entre eux. Μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην se rapporterait à l'idée de l'autre, qui réunit plusieurs choses par leur rapport commun à une seule, ἐν ἑνί, autre qu'elles toutes. Enfin, πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας désignerait les idées opposées telles que le mouvement et le repos, etc.; qui n'ont rien de commun l'un avec l'autre. Heindorf remarque fort bien que μία ἰδέα διὰ πολλῶν, etc., ne s'applique pas moins bien aux idées du même et de l'autre, qu'à l'idée de l'être. On peut ajouter que πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων, etc., s'appliquerait aussi bien à l'idée de l'autre qu'à celle du même, même en donnant à l'expression ἔξωθεν περιεχομένας la force que lui attribue Schleiermacher; car la différence des choses en tant qu'elles diffèrent

toutes d'une même chose à laquelle on les compare, n'est pas un caractère moins extérieur que l'identité attribuée à des choses différentes par cela seul qu'elles sont. En outre, Schleiermacher avoue lui-même que l'explication qu'il propose ne tient pas suffisamment compte de l'opposition établie par Platon, d'abord entre μία διὰ πολλῶν et πολλαὶ ὑπὸ μίας, puis entre μία διὰ πολλῶν et πολλαὶ πάντῃ χωρὶς διωρισμέναι. Enfin, j'ajoute que διαιρεῖσθαι κατὰ γένος qui précède tout ce passage, et διακρίνειν κατὰ γένος qui le résume, prouvent suffisamment qu'il y est question de la subordination des genres, des espèces et des individus. Μία ἰδέα διὰ πολλῶν, etc., c'est l'idée de l'espèce qui réunit les individus; πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων, etc., ce sont les espèces comprises dans l'extension d'un même genre; ὅλα πολλά, etc., sont les genres contenus dans des genres plus élevés; πολλαὶ χωρὶς πάντῃ διωρισμέναι sont les espèces ou idées qui ne peuvent se ramener à un genre supérieur.

Page 287. — Car la nature de l'autre, répandue en tout.... Bekker, p. 214 : κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις....

La nature de l'autre, ἡ φύσις, c'est l'*idée*, c'est le *genre* de l'autre; comme il a été dit plus haut, Bekker, p. 212 : μετέχων τῆς ἰδέας τῆς θατέρου, et plus bas :

ἡ θατέρου φύσις, Bekker, 216, l. 9, et encore plus bas; *ibid.*, l. 17 sqq. Φύσις est employé constamment pour l'*idée;* c'est l'antécédent du sens si fréquent de φύσις dans Aristote, où φύσις se prend perpétuellement pour μορφή, εἶδος, τό τι, τότι ἦν εἶναι.

Page 293. — Et comme nous avons vu que le grand est grand, que le beau est beau, que le non grand est non grand, et que le non beau est non beau, de même avons-nous dit et devons-nous encore dire que le non-être existe à l'état de non-être.... Bekker, p. 218.

Boeckh, Heindorf, Schleiermacher et Bekker, retranchent les mots καὶ τὸ μὴ μέγα μὴ μέγα καὶ τὸ μὴ κάλον μὴ κάλον. Mais d'abord tous les manuscrits les donnent; ensuite ils servent à amener τὸ μὴ ὂν ἔστι μὴ ὄν, et je les crois nécessaires logiquement.

Page 296. — En effet, mon cher, cette manie de séparer toutes choses les unes des autres, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux muses et à la philosophie. Bekker, p. 221.

Schleiermacher soupçonne que toute cette polémique est dirigée contre Antisthènes, Aristote, Métaph. V, 29; et, en effet, la fin du *Sophiste* a bien l'air de renfermer une foule d'allusions, dont la trace précise nous échappe.

PAGE 308. — C'est-à-dire ce qui est autre que ce qui est sur ton compte. BEKKER, p. 229.

Il m'a été impossible de ne pas adopter, avec tous les critiques, la correction de Cornarius, ὄντων pour ὄντως, malgré l'unanimité des manuscrits.

PAGE 310. — Et quand cela se fait en silence dans l'âme par la pensée, n'est-ce pas opinion qu'il faut l'appeler? BEKKER, p. 231.

Ast reproche à Schleiermacher d'avoir traduit ici δόξα par *Vorstellung, représentation,* qui traduirait mieux φαντασία, et il propose de rendre δόξα par *Urtheil, jugement.* Dans le *Théétète,* j'ai traduit δόξα par *jugement,* parce qu'il importait d'y distinguer sévèrement la δόξα de l'αἴσθησις. Mais il m'a paru qu'ici, et dans la plupart des cas, le mot *opinion* qui implique un acte de l'esprit, sans dire si c'est un jugement proprement dit ou une aperception immédiate, tenait le juste milieu entre la prétention de Ast et la traduction de Schleiermacher, entre une intuition de la pure imagination et une opération toute logique.

NOTES

SUR LE POLITIQUE.

Nous avons eu moins de ressources encore pour le *Politique* que pour le *Cratyle* et le *Sophiste*. Toute édition critique nous a manqué, et nous avons été réduits aux éditions générales de Bekker et de Ast, et à la traduction de Schleiermacher.

Ce dialogue, qui contient le premier essai politique de Platon, est traduit ici en français pour la première fois.

PAGE 358. — Voilà notre espèce humaine réunie et courant de compagnie avec l'espèce la plus noble à la fois et la plus agile. BEKKER, p. 266.

Passage très obscur. Quelle est cette autre espèce qui, avec l'espèce humaine, compose les deux espèces en question, γενοῖν δυοῖν? Ast (*Platon's Leb.*, p. 234, et l'édition du *Phèdre*, p. 313) dit qu'incontestablement, *ohne Zweifel*, c'est un oiseau, une oie, *etwa Gänse*. Mais cette hypothèse, donnée comme incontestable, manque à la première condition du

problème, savoir, que l'animal en question ait quatre pieds, δυοῖν ποδοῖν δὶς περ. Il faut donc admettre l'hypothèse de Schleiermacher, que c'est un cochon; car il ne reste pas d'autre animal domestique à quatre pieds. Mais nous ne pouvons plus suivre Schleiermacher dans l'explication de γένει τῷ τῶν ὄντων γενναιοτάτῳ καὶ ἅμα εὐχερεστάτῳ. Il retranche γένει, qui est dans tous les manuscrits, lit τὸ τ. ὅ. γενναιοτάτον, qu'aucun manuscrit ne donne, au lieu de τῷ τ. ὅ. γενναιοτάτῳ, supprime καὶ ἅμα, met τῷ devant εὐχ., et tire du tout le sens suivant : l'espèce humaine, cette espèce la plus noble, est en compagnie de l'espèce la plus vile. Si l'on veut s'en tenir au texte, il faut absolument rapporter τῷ γένει γενναιοτάτῳ καὶ εὐχερεστάτῳ à la même espèce, et à une espèce autre que l'homme, à l'espèce animale domestique à quatre pieds, c'est-à-dire au cochon. Cela posé, on est condamné à prendre ironiquement γένει τ. τ. ὅ. γενναιοτάτῳ, explication qui s'était déjà présentée à Schleiermacher, et à entendre avec Ast εὐχερὲς dans le sens de *expeditus*, leste, agile, léger. En effet, on voit en ce même endroit qu'il s'agit de deux espèces, dont l'une irait plus vite que l'autre, et arriverait plutôt au but qu'elles poursuivraient ensemble. C'est aussi l'image sous laquelle est présentée la comparaison du roi et du gardien de cette espèce inconnue : ξυνδιαθεῶν καὶ ξυνδρόμα

vivent en troupe l'espèce nue de celle qui porte des plumes....

Le bipède qui vit en troupe, et qui est sans plumes, c'est l'homme. Serait-ce ce passage qui aurait fait dire à Diogène, en montrant un coq déplumé : Voilà l'homme de Platon? D. de Laërte *in Diog.* VI, 40.

Page 375. — Et livré à la terre autant de germes qu'il lui avait été prescrit.... Bekker, p. 280 : καὶ ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθέντα, τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης....

Ce passage ne me paraît pas aussi corrompu que le pensent Schleiermacher et Bekker. D'abord Fischer prétend que πεσούσης peut se prendre au sens actif, pour βαλούσης. Ensuite, si la remarque de Schleiermacher sur σπέρματα est vraie, il faut admettre que dans ce récit fabuleux l'auteur a très bien pu oublier quelqu'une des données mêmes de la fable. Il y a dans Platon plus d'un exemple de semblables négligences.

Page 377. — Répare ce qui s'est altéré ou détruit.... Bekker, p. 282 : τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα.... κοσμεῖ....

On ne voit pas pourquoi Van-Heusde veut supprimer τὰ et entendre (τὸν κόσμον) νοσήσαντα καὶ λυθέντα

Le monde entier n'avait pas été détruit, mais seulement certaines choses dans le monde.

Page 381. — Il ne nous faut ni plus ni moins rechercher la vraie définition. Bekker, p. 285.

Bekker a trouvé dans ses manuscrits l'excellente correction ῥητητέοι.... ἂν εἴησαν, proposée par Van-Heusde.

Page 408. — La longueur, la profondeur, la largeur et l'épaisseur. Bekker, p. 306 : καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ παχύτητας.

Il semble que la longueur, la largeur et la profondeur épuisent les dimensions de l'espace, et qu'il ne reste plus ensuite à considérer que le mouvement. Aussi H. Étienne a-t-il proposé la correction ταχύτητας, et Schleiermacher l'a adoptée. Mais un peu plus bas, dans ce même dialogue, Bekker, p. 338, Platon met à la fois βάθεσιν et πάχεσιν. Il n'y a donc pas de raison de l'effacer dans un endroit plus que dans l'autre, et nous avons suivi Bekker et les manuscrits, quoiqu'il nous paraisse toujours y avoir un peu de luxe dans cette énumération des divisions de l'espace.

Page 409. — Beaucoup de doctes personnages avancent quelquefois comme une sage sentence, que l'art de mesurer s'étend à tout ce

qui arrive dans le monde. Bekker, p. 306-307 : ὡς ἄρα μετρηκικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα.

Il s'agit ici, sans aucun doute, des pythagoriciens.

Pages 412-414.

Réponse indirecte aux critiques qui avaient été faites de la longueur des discours de Socrate et de Platon. Le ton de l'apologie est ici sensible sous celui du dédain. On ne peut trop répéter qu'il y a dans Platon une foule d'allusions aux discussions contemporaines, qui sont presque entièrement perdues pour nous, et qu'il est à peine en notre pouvoir de soupçonner.

Page 424. — Il y a encore l'espèce des prêtres....

Ce passage est très précieux par la différence nette et précise qu'il établit entre le gouvernement sacerdotal et le gouvernement de Platon, où les prêtres ne sont considérés que comme des serviteurs de l'État. Ce caractère de la politique platonicienne se retrouve dans les *Lois*, liv. VI.

Page 449. — Ensuite il faudra que quiconque le voudra, parmi ceux qui en ont le droit.... Bekker, p. 338 : τὸν βουλόμενον, οἷς ἔξεστι....

Schleiermacher *wohin*. Ast lit οἷ, et traduit : *quò oporteat*. J'entends : τὸν βουλόμενον τῶν οἷς ἔξ. C'est une restriction qui se rapporte à ce qu'a dit plus haut le jeune Socrate : exercer une telle autorité n'appartient pas au premier venu ; il faut avoir qualité pour cela.

Page 456, — Quand il est évident qu'en toute autre affaire ce principe serait une cause de ruine. Bekker, p. 343 ; ἑτέρα προσχρωμένη παντὶ κατάδηλος ὡς πάντ' ἂν διολέσειε τὰ ταύτῃ γιγνόμενα.

Schleiermacher trouve ce passage défectueux, et il rapporte ἑτέρα à πολιτείᾳ, qu'il tire de πολιτείαις, de la phrase précédente ; mais si la grammaire peut admettre πολιτείᾳ, le sens le repousse invinciblement, puisqu'il s'agit de tirer une induction politique de ce qui arriverait en d'autres matières, si l'on y suivait le même principe. Je lis donc ἑτέρᾳ et non ἑτέρα avec Bekker, et je le prends adverbialement, ce qui n'est pas sans exemple ; ou s'il fallait le rapporter à quelque mot précédent, je le rapporterais plutôt à πράξει, de τὰς πράξεις, qui précède immédiatement, ou à τέχνῃ, dont il a été parlé plus haut.

Page 462. — Et cet art de la parole qui participe de la puissance royale. Bekker, p. 348 : βασιλικῇ κοινωνοῦσα ῥητορεία.

Ῥητορεία, mot inusité, au lieu de ῥητορικὴ, probablement inventé par Platon, dit Schleiermacher, pour désigner une autre rhétorique que la rhétorique vulgaire. Cette distinction de deux sortes de rhétorique, ou plutôt de la vraie éloquence et de la rhétorique, est en germe dans le *Phèdre,* et elle a son développement dans le *Gorgias.*

PAGE 464. — A quel art maintenant attribuerons-nous la puissance de persuader la foule et la multitude par de vaines paroles et non par des raisons solides? BEKKER, p. 349 : τίνι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμῃ πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς;

Schleiermacher entend τίνι absolument, et rapporte ἐπιστήμῃ à τὸ πειστικόν, la puissance de persuader avec science, *mit Erkentniss.* Mais μὴ διὰ διδαχῆς s'oppose à ce sens. Ensuite, τίνι, tout seul, appellerait en réponse un nom propre plutôt qu'un nom de chose, et si on peut dire πειθεῖν ἐπιστήμῃ, on dirait beaucoup moins τὸ πειστικὸν ἐπιστήμῃ. Enfin, c'est ici tout simplement une variante de la phrase qui suit : ποίᾳ προσθήσωμεν ἐπιστήμῃ;

Ibid. — Ou s'il faut s'abstenir tout-à-fait.... BEKKER, *ibid.* : ἢ καὶ τὸ παράπαν ἔχειν.

Ἔχειν est s'*abstenir;* et s'abstenir est en effet, le der-

nier parti qui reste après l'alternative indiquée. Ast veut lire λέγειν, qui ne peut être admis; car λέγειν semble précisément une des deux choses écartées, savoir, πράττειν διὰ πειθοῦς.

FIN.

SBN 123589

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME ONZIÈME.

ARGUMENS. Page 1

CRATYLE. 1

LE SOPHISTE. 161

LE POLITIQUE. 329

NOTES. 489

Digitized by Google

Digitized by Google